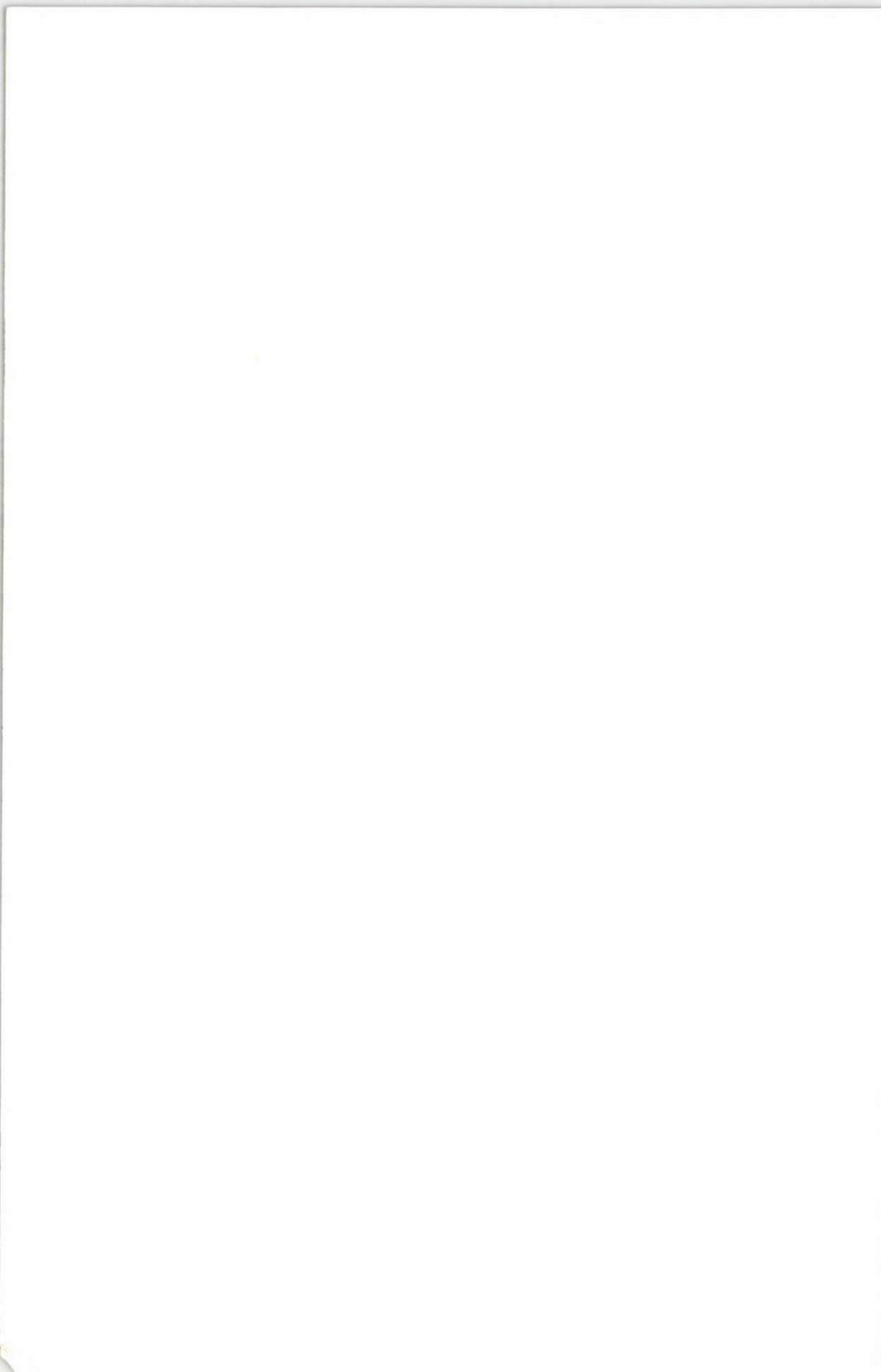


Tattay Szilárd

Ész, akarat, szabadság

Természetjog
és természetes jogok
a későskolasztikus
gondolkodásban

Gondolat



Tattay Szilárd

Ész, akarat, szabadság

485



A sorozat szerkesztői

Paksy Máté

Tattay Szilárd

Tattay Szilárd

Ész, akarat, szabadság

TERMÉSZETJOG ÉS TERMÉSZETES JOGOK
A KÉSŐSKOLASZTIKUS GONDOLKODÁSBAN

Gondolat Kiadó
Budapest, 2015

A kötet megjelenését a Nemzeti Kulturális Alap támogatta.



Szakmai lektor

TURGONYI ZOLTÁN PhD

© Tattay Szilárd, 2015

Minden jog fenntartva. Bármilyen másolás, sokszorosítás,
illetve adatfeldolgozó rendszerben való tárolás
a kiadó előzetes írásbeli hozzájárulásához van kötve.

A kiadó könyvei nagy kedvezményrel az interneten is megrendelhetők.

www.gondolatkiado.hu

gondolatkiado.blog.hu

A kiadásért felel Bácskai István
Szöveggondozó Békési Bernadett
Borítóterv Pintér László
Tördelő Lipót Éva

ISBN 978 963 693 600 6

ISSN 2064-7107

Családomnak

Tartalom

Rövidítések jegyzéke	9
Bevezetés	15
I. A tomista örökség	31
1. Két alapvető fogalom: <i>ius</i> és <i>dominium</i>	31
1.1. A <i>ius</i> fogalma	31
1.2. A <i>dominium</i> fogalma	38
1.3. Fogalmi kapcsolatok I.: a <i>ius</i> és az ész uralmaként felfogott <i>dominium</i>	41
1.4. Fogalmi kapcsolatok II.: a <i>ius</i> és a <i>dominium</i> mint tulajdon	46
2. Természetes jogok?	50
II. A nominalista „forradalom”: William Ockham	65
1. Filozófiai-teológiai alapok	67
1.1. A filozófus és a politikai gondolkodó	67
1.2. Ockham erkölcsfilozófiája	82
2. Természetjog és természetes jogok	106
2.1. Természetjog: isteni akarat vagy emberi racionalitás?	106
2.2. Természetes jogok	123
III. A skolasztikus jogfilozófia szintézise:	
Francisco Suárez	135
1. Természetjog	135
1.1. A törvény általános fogalma	137

1.2. Az örök törvény	142
1.3. A természeti törvény: <i>lex indicativa</i> vagy <i>lex praeceptiva</i> ?	151
1.4. A suárezi <i>via media</i>	165
1.5. A megengedő természeti törvény	177
2. Természetes jogok	183
2.1. A <i>ius</i> szó jelentései és azok fogalmi kapcsolódásai	185
2.2. A tulajdon és a természetes használati jog	198
2.3. A szabadság és az állam eredete	206
2.4. Az ellenállási jog	224
Következtetések	237
Név- és fogalommutató	251

Rövidítések jegyzéke*

- AP William Ockham: *An princeps pro suo succursu, scilicet guerraee, possit recipere bona ecclesiarum, etiam invito papa*, in uő: *Opera politica*, 1. kötet, szerk. Jeffrey G. Sikes, Manchester: Manchester University Press 1940. 223–271.
- BPT William Ockham: *Breviloquium de principatu tyrannico*, in Richard Scholz: *Wilhelm von Ockham als politischer Denker und sein Breviloquium de principatu tyrannico*, Lipcse: Hiersemann 1944.
- CB William Ockham: *Contra Benedictum*, in uő: *Opera politica*, 3. kötet, szerk. Ralph F. Bennett és Hilary S. Offler, Manchester: Manchester University Press 1956. 157–322.
- CD Gabriel Vázquez: *Commentariorum ac disputationum in primam secundae Sancti Thomae*, 1–2. kötet, Lyon: Cardon 1631.
- CDC Gratianus: *Concordia discordantium canonum*, in *Corpus iuris canonici*, 1. kötet, szerk. Emil Friedberg, Lipcse: Tauchnitz 1879; reprint, Graz: Akademische Druck- und Verlagsanstalt 1959.

* Amennyiben elérhető volt, a vonatkozó művek magyar kiadását is megadtam. A könyvben szereplő latin szövegeket – részben az itt megadott fordítások felhasználásával – a saját fordításomban közlöm.

- CF Szent Ágoston: *Contra Faustum Manichaeum*, in uő: *De utilitate credendi, De duabus animabus, Contra Fortunatum, Contra Adimantum, Contra epistulam fundamenti, Contra Faustum*, szerk. Joseph Zycha, Bécs: Tempsky 1891. 249–797.
- CQLS Gabriel Biel: *Collectorium circa quattuor libros Sententiarum*, szerk. Wilfrid Werbeck és Udo Hofmann, 1–6. kötet, Tübingen: Mohr 1973–1992.
- DC Francisco Suárez: *De charitate*, in uő: *Opera omnia*, 12. kötet, szerk. Charles Berton, Párizs: Vivès 1858. 634–763.
- DCV William Ockham: *De connexione virtutum*, in Rega Wood: *Ockham on the Virtues*, West Lafayette: Purdue University Press 1997. 62–186.
- DFC Francisco Suárez: *Defensio fidei catholicae*. Lib. 3: uő: *Defensio fidei III*, szerk. Eleuterio Elorduy és Luciano Pereña, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas 1965; lib. 6: uő: *De iuramento fidelitatis. Documentacion fundamental*, szerk. Luciano Pereña, Vidal Abril és Carlos Baciero, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas 1978; lib. 1–6: in uő: *Opera omnia*, 24. kötet, szerk. Charles Berton, Párizs: Vivès 1859.
- DG Francisco Suárez: *De gratia*, in uő: *Opera omnia*, 7–10. kötet, szerk. Charles Berton, Párizs: Vivès 1857–1858.
- Dial. William Ockham: *Dialogus inter magistrum et discipulum de imperatorum et pontificum potestate*, in uő: *Dialogus: Latin Text and English Translation*, szerk. és ford. John Kilcullen et al. [www.britac.ac.uk/pubs/dialogus/ockdial.html].
- DID Francisco Suárez: *De iustitia Dei*, in uő: *Opera omnia*, 11. kötet, szerk. Charles Berton, Párizs: Vivès 1858. 515–582.
- DII Francisco Suárez: *De iustitia et iure*, in Joachim Giers: *Die Gerechtigkeitslehre des jungen Suárez*. Edi-

- tion und Untersuchung seiner römischen Vorlesungen De iustitia et iure*, Freiburg: Herder 1958. 29–122.
- DIPP William Ockham: *De imperatorum et pontificum potestate*, in uő: *Opera politica*, 4. kötet, szerk. Hilary S. Offler, Oxford: Oxford University Press 1997. 279–355.
- DJ Francisco de Vitoria: *Comentarios a la Secunda secundae de Santo Tomás*, 3. kötet: *De justitia* (qq. 57–66), szerk. Vicente Beltrán de Heredia, Salamanca: Universidad de Salamanca 1934.
- DL Francisco Suárez: *De legibus ac Deo legislatore*. Lib. 1–4: uő: *De legibus*, szerk. Luciano Pereña et al., 1–8. kötet, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas 1971–1981; lib. 5–6: uő: *De legibus*, szerk. Carlos Baciero et al., 1–2. kötet, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas 2010–2012; lib. 1–10: in uő: *Opera omnia*, 5–6. kötet, szerk. Charles Berton, Párizs: Vivès 1856.
- DLA Szent Ágoston: *De libero arbitrio*, in Jacques-Paul Migne (szerk.): *Patrologia Latina*, 32. kötet, Párizs: Garnier 1845. 1221–1310. Magyarul: *A szabad akaratról*, ford. Tar Ibolya, in uő: *A boldog életről, A szabad akaratról*, Budapest: Európa 1989. 55–265.
- DM Francisco Suárez: *Disputationes metaphysicae*, in uő: *Opera omnia*, 25–26. kötet, szerk. Charles Berton, Párizs: Vivès 1861.
- DOSD Francisco Suárez: *De opere sex dierum*, in uő: *Opera omnia*, 3. kötet, szerk. Michel André, Párizs: Vivès 1856. 1–447.
- DP Padovai Marsilius: *Defensor pacis*, 1–2. kötet, szerk. Richard Scholz, Hannover: Hahn 1932–1933.
- DSPR Francisco Suárez: *De statu perfectionis et religionis*, in uő: *Opera omnia*, 15. kötet, szerk. Charles Berton, Párizs: Vivès 1859.

- DVI Francisco Suárez: *De voluntario et involuntario*, in uő: *Opera omnia*, 4. kötet, szerk. Michel André, Párizs: Vivès 1856. 157–274.
- Lect. Johannes Duns Scotus: *Lectura*, in uő: *Opera omnia*, 16–21. kötet, szerk. Karlo Balić et al., Vatikánváros: Typis Vaticanis 1960–2004.
- LPSS Rimini Gergely: *Lectura super primum et secundum Sententiarum*, szerk. A. Damasus Trapp és Venicio Marcolino, 1–7. kötet, Berlin: De Gruyter 1979–1987.
- NE Arisztotelész: *Nikomakhoszi etika*, ford. Szabó Miklós, Budapest: Európa 1997.
- OND William Ockham: *Opus nonaginta dierum*. C. 1–6: in uő: *Opera politica*, 1. kötet, szerk. Jeffrey G. Sikes, Manchester: Manchester University Press 1940. 287–374.; c. 7–124: in uő: *Opera politica*, 2. kötet, szerk. Ralph F. Bennett és Hilary S. Offler, Manchester: Manchester University Press 1963. 375–858.
- OQ William Ockham: *Octo quaestiones de potestate papae*, in uő: *Opera politica*, 1. kötet, szerk. Jeffrey G. Sikes, Manchester: Manchester University Press 1940. 1–221.
- Ord. Johannes Duns Scotus: *Ordinatio*, in uő: *Opera omnia*, 1–14. kötet, szerk. Karlo Balić et al., Vatikánváros: Typis Vaticanis 1950–2013.
- Pol. Arisztotelész: *Politika*, ford. Szabó Miklós, Budapest: Gondolat 1984.
- QLS William Ockham: *Quaestiones in libros II–IV Sententiarum (Reportatio)*, in uő: *Opera theologica*, 5. kötet, szerk. Gál Gedeon és Rega Wood, 6. kötet, szerk. Francis E. Kelly és Girard I. Etzkorn, 7. kötet, szerk. Rega Wood és Gál Gedeon, St. Bonaventure: St. Bonaventure University, Franciscan Institute 1981–1984.
- Quodl. William Ockham: *Quodlibeta septem*, in uő: *Opera theologica*, 9. kötet, szerk. Joseph C. Wey, St. Bonaventure: St. Bonaventure University, Franciscan Institute 1980.

- QV William Ockham: *Quaestiones variae*, in uő: *Opera theologica*, 8. kötet, szerk. Girard I. Etzkorn, Francis E. Kelly és Joseph C. Wey, St. Bonaventure: St. Bonaventure University, Franciscan Institute 1984.
- SD Rufinus: *Summa decretorum*, in Heinrich Singer (szerk.): *Die Summa decretorum des Magister Rufinus*, Paderborn: Schöningh 1902; reprint, Aalen: Scientia 1963.
- SL William Ockham: *Summa logicae*, in uő: *Opera philosophica*, 1. kötet, szerk. Philotheus Boehner, Gál Gedeon és Stephen Brown, St. Bonaventure: St. Bonaventure University, Franciscan Institute 1974.
- SLE Aquinói Szent Tamás: *Sententia libri Ethicorum*, in uő: *Opera omnia*, 47/1–2. kötet, Róma: San Tommaso 1969.
- SLP Aquinói Szent Tamás: *Sententia libri Politicorum*, in uő: *Opera omnia*, 48. kötet, Róma: San Tommaso 1971.
- SLPS William Ockham: *Scriptum in librum primum Sententiarum (Ordinatio)*, in uő: *Opera theologica*, 1. kötet, szerk. Gál Gedeon és Stephen Brown, 2. kötet, szerk. Stephen Brown és Gál Gedeon, 3. kötet, szerk. Girard I. Etzkorn, 4. kötet, szerk. Girard I. Etzkorn és Francis E. Kelly, St. Bonaventure: St. Bonaventure University, Franciscan Institute 1967–1979.
- SLS Aquinói Szent Tamás: *Scriptum super libros Sententiarum*, szerk. Pierre Mandonnet és Marie-Fabien Moos, 1–4. kötet, Párizs: Lethielleux 1929–1947.
- SPN William Ockham: *Summula philosophiae naturalis*, in uő: *Opera philosophica*, 6. kötet, szerk. Stephen Brown, St. Bonaventure: St. Bonaventure University, Franciscan Institute 1984. 135–394.
- ST Aquinói Szent Tamás: *Summa theologiae*, in uő: *Opera omnia*, 4–12. kötet, Róma: Typographia Polyglotta 1888–1906. Magyarul: I (*Prima pars*): *A teológia foglalata. Első rész*, ford. Tudós-Takács János, Budapest:

Gede 2002; I-II (*Prima secundae*): *A teológia foglalata. Második rész 1.*, ford. Tudós-Takács János, Budapest: Gede 2008; I-II q. 90–108 és II-II q. 57–62: *A Summa theologiae kérdései a jogról*, szerk. Varga Csaba, ford. Tudós-Takács János, Budapest: Szent István Társulat 2011; I-II q. 90 a. 1–2, q. 91 a. 1–2, II-II q. 57 a. 1–2, q. 58 a. 1–2, 5, 7, 12, q. 66 a. 1–2: in Gecse Gusztáv: *Iustitia. Aquinói Tamás tanítása az igazságosságról, Világosság* 13 (1972) 12, Melléklet. 23–30.

SUT Alexander Halensis: *Summa universae theologiae*, 1–4. kötet, szerk. Victorin Doucet, Quaracchi: Collegium S. Bonaventurae 1924–1948.

Bevezetés

A természetes jogok eszméjének természetjogi fogantatása olyan eszmetörténeti közhelynek számít, amelyet valószínűleg kevesen vonnának kétségbe. A természetjog és a természetes jogok viszonya ennek ellenére korántsem tekinthető magától értetődőnek. Noha e reláció leírására számos, egymással versengő tudományos elmélet született, az ezzel kapcsolatos viták a mai napig nem jutottak nyugópontra.

Úgy tűnik, a két legalapvetőbb és egyben legnehezebben megválaszolható, egymással összefüggő kérdés az, hogy

(1) a természetjog és a természetes jogok eszméinek „egymásratalálása” a nyugati politikai és jogi gondolkodás történetének meghatározott időszakában bizonyos értelemben szükségszerű vagy csupán véletlenszerű volt-e, illetve hogy

(2) e két fogalom között organikus, esetleges vagy éppen egymást logikailag kizáró viszony áll-e fenn.

Természetjog és természetes jogok viszonya – e két „alapkérdésen” túl, illetve az ezekre adott válaszoktól és a vizsgált természetjogi elmélettől függően – még számos egyéb fontos kérdést is felvet. A logikai elsőbbség vajon a természetjogot vagy a természetes jogokat illeti-e meg, és e hierarchia alapján levezethetőek-e a természetes jogok a természetjogból, vagy fordítva? Ha a természetjogból elsősorban köteleességek fakadnak, mi és hogyan teremthet kapcsolatot a természetjogi normák és a természetes jogok között? A természetes jogok pusztán a természetjogból fakadó köteleességek teljesítésére szolgálnak, vagy hatókörük túllép ezen? És így tovább.

Könyvem kiindulópontját az a meggyőződés képezi, hogy a természetjog és a természetes jogok viszonyának problémája más okok mellett azért osztja meg és állítja hamis kettősségek elé a jogfilozófusokat és az eszmetörténészeket, mert a legutóbbi időkig elhanyagolták a skolasztika virágkorának tekintett XIII. század és a modern természetjog nyitányát jelentő XVII. század, vagyis az Aquinói Szent Tamás és Hugo Grotius közötti „átmeneti” időszak részletes vizsgálatát. Márpedig e három és fél évszázad kiemelkedő fontosságú volt a természetes jogok eszméjének kialakulása szempontjából.



A természetjog és a természetes jogok történeti viszonyát illetően jól kitapintható két régóta kikristályosodott, karakteres álláspont. Az egyik elterjedt, Leo Strauss és Michel Villey nevével fémjelzett felfogás szerint a természetjog és a természetes jogok eszméi között kizáró viszony, vagy legalábbis alapvető feszültség és történeti diszkontinuitás áll fenn. Strauss szerint a természetjog autentikus, klasszikus hagyományának a napja akkor (és nem elhanyagolható mértékben azért) áldozott le, amikor a természetes jogoké felvirradt. A modernitás ugyan időlegesen átvette a természetjognak az ókortól és a középkortól örökölt elképzelését, de azt a modern filozófia alapelvei szerint átformálta, és előbb másodlagossá, derivatívvá tette a jogok fogalmához képest, majd idővel túllépett rajta.¹ Még ennél is kategorikusabban fogalmaz Villey, aki a természetjog és a természetes jogok ideái között abszolút logikai inkompatibilitást lát. A francia jogfilozófus szerint míg a „*ius*” klasszikus fogalma mindenféle hatalom korlátját jelentette, addig a modern „*iura*” az egyén elvileg korlátlan hatalmát.²

1. Lásd elsősorban Leo Strauss: *Természetjog és történelem*, ford. Láncki András, Budapest: Pallas-Attraktor 1999.

2. Michel Villey: *La formation de la pensée juridique moderne. Cours d'histoire de la philosophie du droit*, 4. kiadás, Párizs: Montchrestien 1975. 227–230.

A másik jellemző felfogás, szemben az előzővel, inkább a természetjog modern, XVII–XVIII. századi, mintsem klasszikus változatát fogadja el kiindulópontnak s tekinti ideáltipikusnak.³ Ez utóbbi megközelítés szerint a természetjog és a természetes jogok eszméi között, épp ellenkezőleg, szoros kapcsolat és kölcsönös összefüggés figyelhető meg. A természetjogi elméletek legmaradandóbb, legmúlthatatlanabb érdeme ezen olvasat szerint éppen a természetes jogok eszméjének ki munkálásában áll.⁴ Ha e gondolatmenetet továbbvisszük, akár olyan következtetésre is juthatunk, hogy napjainkban, amikor a természetjogi nézőpont már kisebbségi álláspontnak számít a jogtudomány művelői körében, hivatalos védelmezői mellett e szemléletmód az emberi jogok olyan teoretikusainak műveiben is tovább él látensen, búvópatakként, mint például Ronald Dworkin, akik az analitikus filozófia iránti elkötelezettségük miatt nem vállalhatnak, illetve akarnak közösséget vállalni a természetjogi felfogással.⁵

✱

Ahhoz, hogy e két ellentétes álláspont között igazságot tudjunk tenni, legalább vázlatosan át kell tekintenünk – a természetes jogok perspektívájából – a természetjog eszméjének sok évszázados történetét. Az ókori természetjogi elméletek kikerülnek vizsgáldásunk köréből, hisz sem a görög filozófu-

3. Lásd pl. Knud Haakonssen: *Natural Law and Moral Philosophy: From Grotius to the Scottish Enlightenment*, Cambridge: Cambridge University Press 1996; Timothy J. Hochstrasser: *Natural Law Theories in the Early Enlightenment*, Cambridge: Cambridge University Press 2000.

4. Lásd pl. Philippe Gérard: *L'esprit des droits. Philosophie des droits de l'homme*, Brüsszel: Facultés Universitaires Saint-Louis 2007; Péteri Zoltán: Az emberi jogok a történelemben, in Katonáné Soltész Márta (szerk.): *Emberi jogok hazánkban*, Budapest: ELTE Jogi Továbbképző Intézet 1988. 21–49.

5. Dworkint „hírbe is hozták” a természetjoggal; ezekre a kritikákra válaszként született alábbi írása: Ronald Dworkin: „Natural” Law Revisited, *University of Florida Law Review* 34 (1982). 165–188.

sok, sem a római jogászok nem ismerték a természetes jogok fogalmát; vagy legalábbis nem rendelkezünk perdöntő bizonyítékkal arra vonatkozóan, hogy ismerték volna.⁶ Arisztotelész realista metafizikájával és különösen a részt az egész alá rendelő holista szemléletmódjával minden bizonnyal nem is lett volna egykönnyen összeegyeztethető az alanyi jogoknak az egyén önértékét előtérbe állító fogalma.⁷

A középkori természetjogi elméletek paradigmatis megfogalmazását adó Aquinói Szent Tamás szintén nem – vagy pontosabban csak olykor-olykor, alkalmasszerűen – használta a *iūs* szót szubjektív értelemben; a „*iūs*” ugyanis számára mindenekelőtt objektív fogalom, a „*iustum*” szinonimája, az igaz-

6. Megtévészto ebből a szempontból Ulpianus híres igazságosság-definíciója: „*constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi*” (*Digesta* 1, 1, 10), melyet számos modern fordítás és értelmezés úgy ad vissza, mint arra vonatkozó állandó és szüntelen akaratot, hogy mindenkinek megadjuk azt, amihez „joga” van. Csakhogy az antik római jogban a másikat megilletető *iūs* akár egy jogos, igazságos büntetés is lehetett. Richard Tuck szerint a késő császárkorban a *iūs* és *dominium* szavakat már gyakran olyan értelemben használták, amely sokban emlékeztet a „jogosultság” modern fogalmára. Lásd Richard Tuck: *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*, Cambridge: Cambridge University Press 1979. 10–13. De még ha elfogadjuk is ezt az állítást, ez akkor sem változtat azon az alapvető tényen, hogy a római jogtudomány mindent összevetve igen távol állt az egyetemes, minden embert pusztán emberi mivoltánál fogva, egyformán megillető természetes jogok eszméjétől. Lásd Brian Tierney: *Natural Law and Natural Rights: Old Problems and Recent Approaches*, *The Review of Politics* 64 (2002). 392.

7. Fred D. Miller a közelmúltban megjelent Arisztotelész-monográfiájában amellet érvel, hogy a görög gondolkodó már használta a *Politikában* a természetes jogok szubjektív nyelvvezetét. Lásd Fred D. Miller: *Nature, Justice, and Rights in Aristotle's Politics*, Oxford: Clarendon Press 1995. Érvei azonban nem tűnnek kellőképpen meggyőzőnek. Miller Arisztotelész-értelmezésének kritikájához lásd Tattay Szilárd: *The Common Good and Individual Rights*, in Antonia Geisler, Michael Hein és Siri Hummel (szerk.): *Law, Politics, and the Constitution: New Perspectives from Legal and Political Theory*, Frankfurt: Peter Lang 2014. 162–163.

ságosság tárgya volt, melynek elsődleges jelentése az igazságos dolog vagy helyes cselekvés.⁸

A természetjog vagy általában a jogfilozófia történetét bemutató munkák Szent Tamás természetjogtanának elemzése után legtöbbször „átugorják”, vagy csak címszavakban ismeretik a későközépkori és reneszánsz skolasztika jogfilozófiáját, és a XVII. században, Thomas Hobbes (esetleg Hugo Grotius) munkásságánál veszik csak fel újra a természetjog elméletének fonalát. Pontosan ott, ahol a természetes jogok történetét tárgyaló művek kezdődni szoktak.⁹

Rövid eszmétörténeti vázlatomat ezért most én is a *Leviatán* szerzőjével folytatom. Strauss nagy hatású, sokak által átvett tézise szerint Hobbes a természeti törvényeket a természetes jogokból vezette le.¹⁰ Az vitathatatlannak tűnik, hogy Hobbes politikai filozófiájában a természetes jogok logikailag elsődlegesek a természeti törvényekhez képest. Ebből viszont önmagában még nem következik szükségszerűen az, hogy a természeti törvények a természetes jogok derivátumai lennének. Sőt, épp ellenkezőleg, úgy tűnik, hogy ennek lehetőségét maga Hobbes zárta ki akkor, amikor a „jog” és a „törvény” fogalma közé áthághatatlan demarkációs vonalat húzott:

„a *jus* és a *lex*, vagyis a *jog* és a *törvény* fogalmakat rendszerint összekeverik, mégis meg kell különböztetnünk őket, mivel a *jog* azt a szabadságot jelenti, hogy megtehetünk-e valamit vagy sem, ezzel szemben a *törvény* azt határozza meg és teszi kötelességünké, hogy mit tegyünk, és mit ne tegyünk. A törvény és a

8. Annabel Brett: *Liberty, Right and Nature: Individual Rights in Later Scholastic Thought*, Cambridge: Cambridge University Press 1997. 91–92.

9. Jellemző példa erre Crawford B. Macpherson: *The Political Theory of Possessive Individualism: Hobbes to Locke*, Oxford: Clarendon Press 1962.

10. Lásd Leo Strauss: *The Political Philosophy of Hobbes: Its Basis and Its Genesis*, ford. Elsa M. Sinclair, Chicago: University of Chicago Press 1952. 157.

jog tehát éppúgy különbözik egymástól, mint a kötelezettség és a szabadság, amelyek pedig egy és ugyanabban a dologban összeférhetetlenek.”¹¹

A törvény és jog közötti fenti szigorú különbségtételt Hobbes a „természetjog” (*right of nature*) és a „természeti törvény” (*law of nature*) fogalmának meghatározásakor is következetesen érvényesítette. Definíciói szerint míg a természetjog (értsd: természetes jogosultság) önnön életünk megvédésének *szabadságát* jelenti, addig a természeti törvény *megtiltja*, hogy életünket kioltuk, illetve *megparancsolja*, hogy minden lehető tegyünk meg annak megoltalmazása érdekében.¹² Márpedig ha így van, és a jog és a törvény valóban ennyire összeegyeztethetetlen fogalmak, akkor a természeti törvények nem vezethetők le az önfenntartás alapvető jogából. Ugyan mind a természetes jogok, mind a természeti törvények levezethetők az önfenntartás velünk született hajlamából, de igencsak nehéz lenne közöttük bármilyen, nemhogy szerves logikai kapcsolatot tételezni.

Másrészről azzal, hogy az erkölcsi helyességet nem tette a természetes jogok fogalmi elemévé, Hobbes kizárta annak lehetőségét, hogy azokat a természettörvényhez mint mércéhez

11. Thomas Hobbes: *Leviatán vagy az egyházi és világi állam formája és hatalma*, ford. Vámosi Pál, Budapest: Kossuth 1999. 1. kötet, 14. fejezet, 171.

12. Uo.: „A természetjog, amit az irodalomban általában *jus naturalé*-nak neveznek, mindenki számára azt a szabadságot jelenti, hogy önnön erejét saját akarata szerint lényének, vagyis életének megoltalmazására használhatja, s következőképpen mindent megtehet, amit e cél érdekében saját megítélése és értelme szerint a legelőnyösebbnek tart. [...] A *természeti törvény*, *lex naturalis* az értelem által felismert olyan előírás vagy általános érvényű szabály, amely megtiltja nekünk, hogy olyasmit tegyünk, ami életünket kiolthatja, vagy ami a megoltalmazására szolgáló eszközöktől megfoszt minket, továbbá hogy elmulassunk valamit, amivel véleményünk szerint életünket legbiztosabban megoltalmazhatnánk.”

lehessen igazítani. A természeti törvények így nem foglalhatják keretbe és korlátozhatják a jogokat. Ennek következményeként a természeti állapotban „mindenkinek mindenre joga van, még mások testére is”.¹³ Sőt kétséges, hogy a természeti törvények egyáltalán képesek lennének-e ennek a szerepnek a betöltésére, hiszen normatív státuszuk eleve megkérdőjelezhető. Hobbes ugyanis meglehetősen kétértelműen foglalt állást abban a kérdésben, hogy a természeti törvények vajon a szuverén, mindenható Isten akaratát kifejező parancsok, és ilyen értelemben valódi törvények, vagy csupán az emberi ész által felállított, a béke megőrzését célzó „tantételek”, „végkövetkeztetések” (úgymond játékszabályok), amelyeket legfeljebb metaforikus értelemben nevezhetünk törvénynek.¹⁴

Korai, latin nyelvű természetjogi értekezésében John Locke is átvette a törvény és a jog, a „természeti törvény” és a „természetjog” merev hobbes-i elválasztását. Úgy vélte, hogy a természeti törvényt fogalmilag el kell határolni a természetes jogoktól,

„mivel a jog valamely dolog szabad használatának tényében áll, míg a törvény megparancsolja vagy tiltja valaminek a megtételét. A természeti törvényt eszerint úgy írhatjuk le, mint az isteni akaratnak a természet fényénél megismerhető rendelkezését, mely megmutatja, mi egyezik vagy ellenkezik az ésszerű természettel, és ennél fogva megparancsolja vagy megtiltja azt.”¹⁵

13. Uo. 172.

14. Uo. 15. fejezet, 196.: „Az értelemnek e parancsait az emberek általában törvényeknek nevezik, de helytelenül. Mert ezek csak végkövetkeztetések vagy tantételek arra vonatkozóan, mi az, ami az emberi élet fenntartását és védelmét szolgálja. Ezzel szemben a *törvény* voltaképp annak a szava, aki jogosan parancsol másoknak. Ha azonban ugyanezeket a tantételeket Isten igéjével hirdetett tantételeknek tekintjük, akkor – mivel Isten jogosan parancsol mindennek – mégis helyesen nevezzük őket *törvényeknek*.”

15. John Locke: *Essays on the Law of Nature: The Latin Text with a Translation, Introduction and Notes*, szerk. és ford. Wolfgang von Ley-

Ezt a nézetét később árnyalta a *Két értekezés*ben, amelyben azt állította: a törvény nem annyira korlátozza, mint inkább valódi érdekei szerint irányítja a szabad és értelmes emberi lényeket.¹⁶ A törvény célja tehát „nem eltörölni vagy korlátozni, hanem megóvni és kiszélesíteni a szabadságot”.¹⁷ Másrésztől viszont Locke-nak az embert „saját személye tulajdonosaként” leíró koncepciója, amin mint alapzaton a természetes jogok nyugszanak, végső soron nem egyeztethető össze azzal a másik meghatározó, a természetjogi előírásokat és köteleességeket megalapozó locke-i érvel, mely szerint az ember Isten teremtményeként Isten tulajdonát képezi. Ez utóbbit ezért Locke hallgatólagosan ugyan, de kénytelen volt részben feladni – például azáltal, hogy bizonyos kivételes esetekben megengedte az öngyilkosságot.¹⁸



den, Oxford: Clarendon Press 1970. 110.: „Haec lex his insignita appellationibus a jure naturali distinguenda est: jus enim in eo positum est quod alicujus rei liberum habemus usum, lex vero id est quod aliquid agendum jubet vel vetat. Haec igitur lex naturae ita describi potest quod sit ordinatio voluntatis divinae lumine naturae cognoscibilis, quid cum natura rationali conveniens vel disconveniens sit indicans eoque ipso jubens aut prohibens.”

16. John Locke: *Második értekezés a polgári kormányzatról*, ford. Endreffy Zoltán, Kolozsvár: Polis 1999. 6. fejezet, 57. §, 77.: „A törvény ugyanis, igazi fogalma szerint, nem annyira korlátozása a szabad és értelmes cselekvőnek, mint inkább valódi érdekének megfelelő irányítása, és nem is ír elő többet, mint ami a törvény alattvalóinak közös javát szolgálja. Ha boldogabbak lehetnének nélküle, akkor a törvény haszontalan dologként magától eltűnnék; és aligha érdemli meg a korlátozás elnevezést az, ami csak ingoványoktól és szakadékoktól kerít el bennünket.”

17. Uo.

18. Michael Zuckert: Do Natural Rights Derive from Natural Law?, *Harvard Journal of Law and Public Policy* 20 (1997). 725. Vö. Locke: *Második értekezés a polgári kormányzatról*. 4. fejezet, 23. §, 56. Lásd erről bővebben a III. fejezet 2.3. pontját.

Történeti elemzésünk eddig egyértelműen Leo Strauss és Michel Villey téziseit látszik igazolni. Ennek legfőbb okát talán abban jelölhetjük meg, hogy a modern természetjog képviselői erősen hajlottak arra, hogy a természetjogot olyan erkölcsi parancsok összességének tekintsék, amelyek kötelező jelleggel előírnak vagy tiltanak valamilyen magatartást, s ily módon szükségszerűen gátat szabnak az egyén cselekvési szabadsága érvényesülésének. E formalista, legalista felfogásból fakadóan a természetes jogok elméletükben nem fogalmazhatók meg a természetjog talaján állva, hanem csupán a természeti törvényekkel párhuzamosan, vagy még inkább azok ellenében.

Amint azonban azt már a Bevezetés elején is sugalltam, a természetjog és a természetes jogok viszonyának egész problémája más megvilágításba kerül, ha eszmetörténeti vizsgálódásainkat kiterjesztjük az Aquinói Szent Tamás és Thomas Hobbes (Hugo Grotius) közötti időszakra. Michael Oakeshott elsőként figyelmeztetett rá a *Leviatán* általa szerkesztett, klasszikus, 1946-os kiadásának bevezetőjében, hogy

„Hobbes olyan világba született, amely nemcsak a modern tudomány, de a középkori gondolkodás jegyeit is magán viselte. A szkepticizmus és az individualizmus, amelyen politikai filozófiája nyugodott, a kései skolasztikus nominalizmus adománya volt; bár az *értelem* háttérbe szorulása az akarat és a képzelet javára és az érzelem megszabadulása lassan ment végbe az európai gondolkodásban, de jóval Hobbes művének megírása előtt. [...] Hobbes nagysága nem abban rejlik, hogy egy új tradíciót teremtett ebben a vonatkozásban, hanem abban, hogy az általa konstruált politikai filozófiában tükröződtek az európai intellektuális tudat változásai, melyeket főként a XV. és XVI. századi teológusok kezdeményeztek. [...] Az individualizmus [...] mint érvekkel alátámasztott társadalomelmélet a kései középkori skolasztika

ügynevezett nominalizmusában gyökerezik [...]. Hobbes örökölte a nominalista tradíciót, és minden íronál inkább kiterjesztette a modern világra.”¹⁹

Azóta számos könyv és tanulmány mutatott rá – különböző módokon és hangsúlyokkal – a természetes jogok eszméjének középkori eredetére. Még ha egyes állításaik mai szemmel tudományosan megkérdőjelezhetők is, megjelenésük idején vitathatatlanul úttörő jelentőségűek voltak e téren Georges de Lagarde és Michel Villey munkái. Mindketten amelletttörtek lándzsát, hogy a természetes jogok „atyjának” a XIV. századi nominalista filozófus-teológus, William Ockham tekinthető.²⁰ Hasonló áttörést jelentett később az angolszász eszmetörténetírásban Richard Tuck *Natural Rights Theories* című műve, mely egyrészt a jogtudomány XII. századi megújulásáig vezette vissza a természetes jogok fogalmát, másrészt pedig amelletttérvelt, hogy a természetes jogok első „teljesen kifejelettt” (*fully fledged*) elméletét a XIV–XV. században élő konciiliarista és misztikus, Jean Gerson fejtette ki.²¹

19. Michael Oakeshott: Bevezetés a *Leviatán*ba, in uő: *Politikai racionalizmus*, szerk. Molnár Attila Károly, ford. Kállai Tibor és Szentmihályi Tamás, Budapest: Új Mandátum 2001. 330., 332.

20. Lásd Georges de Lagarde: *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge*, 1–6. kötet, Párizs: Béatrice 1934–1946; második, átdolgozott és bővített kiadás: 1–5. kötet, Louvain – Párizs: Nauwelaerts – Béatrice 1956–1970. Villey-től lásd elsősorban *La formation de la pensée juridique moderne. Cours d'histoire de la philosophie du droit*, 4. kiadás, Párizs: Montchrestien 1975. Lásd még pl. Michel Villey: *Les origines de la notion de droit subjectif*, in uő: *Leçons d'histoire de la philosophie du droit*, 2. kiadás, Párizs: Dalloz 1962. 221–250.; uő: *La genèse du droit subjectif chez Guillaume d'Occam*, *Archives de philosophie du droit* 9 (1964). 97–127.

21. Richard Tuck: *Natural Rights Theories: Their Origin and Development*, Cambridge: Cambridge University Press 1979. 13., 25.

A legutóbbi évtizedekben a kutatás határozottan megélni kült e területen.²² Ez a tendencia Brian Tierney és Annabel Brett nagyvű, példás alapossággal – és egymástól függetlenül – megírt monográfiáiban csúcsosodott ki, melyek részletesen végigkövetik a természetes jogok eszméjének folyamatos fejlődését a XII. századi kánonjogtól egészen a XVI–XVII. századi ún. „második skolasztikáig”.²³ Ezekből a tudományos munkákból világosan az a kép rajzolódik ki, hogy a modernitás nem-

22. Erről tanúskodnak többek között az alábbi könyvek és tanulmányok: Paolo Grossi: *Usus facti. La nozione di proprietà nella inaugurazione dell'età nuova, Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno* 1 (1972). 287–355.; uő: *La proprietà nel sistema privatistico della seconda scolastica*, in uő (szerk.): *La seconda scolastica nella formazione del diritto privato moderno*, Milánó: Giuffrè 1973. 117–222.; Arthur S. McGrade: *Ockham and the Birth of Individual Rights*, in Brian Tierney és Peter Linehan (szerk.): *Authority and Power: Studies on Medieval Law and Government Presented to Walter Ullmann on His Seventieth Birthday*, Cambridge: Cambridge University Press 1980. 149–165.; Brian Tierney: *Willey, Ockham and the Origin of Natural Rights*, in John Witte és Frank S. Alexander (szerk.): *The Weightier Matters of the Law: Essays on Law and Religion*, Atlanta: Scholars Press 1988. 1–31.; uő: *Origins of Natural Rights Language: Texts and Contexts, 1150–1250, History of Political Thought* 10 (1989). 615–646.; Charles J. Reid: *The Canonistic Contribution to the Western Rights Tradition: An Historical Inquiry, Boston College Law Review* 33 (1991). 37–92.; Kenneth Pennington: *The Prince and the Law, 1200–1600: Sovereignty and Rights in the Western Legal Tradition*, Berkeley: University of California Press 1993; Virpi Mäkinen: *Property Rights in the Late Medieval Discussion of Franciscan Poverty*, Leuven: Peeters 2001; Francis Oakley: *Natural Law, Laws of Nature, Natural Rights: Continuity and Discontinuity in the History of Ideas*, New York – London: Continuum 2005; Virpi Mäkinen és Petter Korkman (szerk.): *Transformations in Medieval and Early-Modern Rights Discourse*, Dordrecht: Springer 2006; Virpi Mäkinen (szerk.): *The Nature of Rights: Moral and Political Aspects of Rights in Late Medieval and Early Modern Philosophy*, Helsinki: Societas Philosophica Fennica 2010.

23. Brian Tierney: *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law, 1150–1625*, Atlanta: Scholars Press 1997; Annabel Brett: *Liberty, Right and Nature: Individual Rights*

csak a természetjog, hanem a természetes jogok fogalmát is a skolasztikától örökölte – mielőtt a saját képére formálta volna azokat. Ahogy azt Tierney egy helyütt sokatmondóan megjegyzi: „Ha a jogok tana nem fejlődött volna ki egy korábbi, erősebben vallási irányultságú kultúrában, nem lett volna mit, úgymond, szekularizálni.”²⁴ Ennek fényében alapjaiban kérdőjeleződik meg az a széles körben elterjedt vélekedés, miszerint a természetes jogok eszméje egy jellegzetesen modern jelenség, mely történetileg először a XVII. században jelent meg, a modern tudomány és piacgazdaság megjelenésének, valamint a korszak filozófiai individualizmusának politikai-jogi következményeként.²⁵

A *ius* szó különböző – objektív és szubjektív – skolasztikus értelmezéseinek elemzése és összevetése következhetséppen jóval igazolhatóbb és gyümölcsözőbb megközelítésnek tűnik, mintha a természetes jogok „modern” koncepciójának középkori előzményeit vagy gyökereit igyekeznénk feltárni. E tekintetben csatlakozom Annabel Brett véleményéhez, aki a könyvét hangsúlyozottan nem a modern alanyi jog-fogalom eredetének felkutatására irányuló vállalkozásnak tekinti. „Ehelyett arra törekszem – szögezi le Brett –, hogy feltárjam a *ius* szónak az egyedi alany valamely minőségének vagy tulaj-

in *Later Scholastic Thought*, Cambridge: Cambridge University Press 1997.

24. Brian Tierney: *Dominion of Self and Natural Rights Before Locke and After*, in Mäkinen és Korkman (szerk.): *Transformations in Medieval and Early-Modern Rights Discourse*. 195–196.

25. Igen eltérő módon bár, de ugyanolyan meggyőződéssel és hévvel védte és terjesztette e nézetet Strauss és Macpherson. Vö. különösen Strauss: *Természetjog és történelem*; Macpherson: *The Political Theory of Possessive Individualism*. E modernista értelmezés további jellemző példája Norberto Bobbio Hobbes-ról írott könyve, amelyben szintén azt olvashatjuk: „A természetes jogok elmélete Hobbes-szal születik meg.” Lásd Norberto Bobbio: *Thomas Hobbes and the Natural Law Tradition*, ford. Daniela Gobetti, Chicago: University of Chicago Press 1993. 154.

donságának kifejezésére használt változatos jelentéseit a késő-középkori és reneszánsz skolasztikus diskurzusban.”²⁶

A neoklasszikus természetjogtant megalapozó, *Natural Law and Natural Rights* című művének jogokról szóló fejezetében, a „*ius*” fogalomtörténetének vázlatos áttekintése után John Finnis arra a megállapításra jut, hogy annak egy bizonyos pontján határozott törés következett be, amelyet „valahol” Aquinói Szent Tamás és Francisco Suárez közé helyez:

„Tamás részletesen kidolgozott igazságosságtant a *jus* szó elemzésével vezeti be, melynek elején listát ad a »*jus*« jelentéseiről. Felfogása szerint az elsődleges jelentés »maga az igazságos dolog« [...]. Ha most ugrunk hozzávetőleg 340 évet, a spanyol jezsuita Francisco Suárez 1610 körül írt jogi értekezésében a »*jus*« jelentéseinek egy más típusú elemzésével találkozunk. Itt a »*jus*« »igaz, szabatos és tulajdonképpeni jelentése« a következőképpen kerül meghatározásra: »valamilyen erkölcsi hatalom [*facultas*],

26. Brett: *Liberty, Right and Nature*. 7. Richard Tuck ellenben, úgy tűnik, a „tulajdonosi individualizmusnak” a Macpherson által eredetileg a természetes jogok modern, XVII. századi elméleteire vonatkoztatott – ráadásul ebben a kontextusban is igencsak problematikus – fogalmát vetíti vissza részben a középkorra. Tuck álláspontja szerint a természetes jogok első „teljesen kifejlett” koncepciója csak azután jelenhetett meg, miután a *ius* (jog) és a *dominium* (tulajdon) szavakat fogalmilag egyenértékűnek nyilvánították. Ez volt az az előfeltétel, amely lehetővé tette egy tulajdonosi jogosultságelmélet és egy, az egyén szuverenitásként felfogott alanyi jog-fogalom kidolgozását. Lásd Tuck: *Natural Rights Theories*. 5–7., 25–28. Ezáltal vált ugyanis „elképzeltetvé egy olyan érvelés, miszerint aki egy jogot bír, az a hozzá tartozó erkölcsi világ ura vagy *dominusa*, az *dominiummal*, vagyis tulajdonnal rendelkezik. Egy erősen individualista jogosultságelmélet e politikai nyelvezetből adódóan szükségszerűen egyet jelentett egy tulajdonosi teóriával.” Uo. 3. Brian Tierney meggyőzően mutat rá recenziójában arra, hogy a „tulajdonosi individualizmus” tézisének a középkorra való alkalmazása számos kronológiai és konceptuális tévedéshez vezet. Lásd Brian Tierney: Tuck on Rights: Some Medieval Problems, *History of Political Thought* 4 (1983). 429–441.

amellyel minden ember rendelkezik, akár saját tulajdona felett, akár annak vonatkozásában, ami megilleti». Az a jelentés, amely Tamás számára elsődleges volt, Suáreznél csak meglehetősen homályosan jelenik meg, majd eltűnik a láthatárról; a Suárez számára elsődleges jelentés viszont meg sem jelenik Tamás fogalmi elemzésében. Valahol e két ember között átléptük a vízválasztót.²⁷

Finnis e megállapítása néhány, Szent Tamás és Suárez jogfilozófiájával kapcsolatos, a későbbiekben részletesen tárgyalt specifikus értelmezési problémát is felvet. Legfőképpen azonban azért szorul kiigazításra, mert a fent említett kutatások – Brian Tierney és Francis Oakley szavaival kifejezve – egyértelműen a természetes jogok eszméjének „a középkori jogtudomány hatalmas tengeréből” kiinduló, „lassú, evolutív fejlődésére” engednek következtetni.²⁸ A természetes jogokra vonatkozó elméleteknek ez a folyamatos, szerves fejlődése éles ellentétben áll az intellektualista és voluntarista természetjogi felfogások közötti diszkontinuitással és dialektikával. Másrészt pedig, mint azt Brett helyesen megjegyzi, általában véve „a későközépkori skolasztikában az objektív jog nem tekinthető az alanyi jog közvetlen »ellentétének«”.²⁹

Mindez persze nem jelenti azt, hogy az egymástól olykor radikálisan különböző későskolasztikus természetjogi tanok ne befolyásolták volna lényegesen a természetes jogosultság-doktrínák előfeltevéseit, következtetéseit, hatókörét és jelentőségét. Meggyőződésem szerint ennek éppen az ellenkezője igaz. Könyvem mindhárom fejezetében ezért az objektív természetjogot (*ius naturale*) tárgyalom előbb, és csak azután

27. John Finnis: *Natural Law and Natural Rights*, Oxford: Clarendon Press 1980. 206–207.

28. Brian Tierney: *Natural Rights in the Thirteenth Century: A Quaestio* of Henry of Ghent, *Speculum* 67 (1992). 59.; Oakley: *Natural Law, Laws of Nature, Natural Rights*. 105.

29. Brett: *Liberty, Right and Nature*. 124.

a természetes alanyi jogokat (*iura naturalia*). Az I. és a III. fejezet Szent Tamás, illetve Suárez elméletével foglalkozik, míg a középső, II. fejezet a XIII. és a XVI–XVII. század közötti „közbülső” időszak meghatározó alakja, William Ockham jogfilozófiáját tárgyalja.

*

Első könyvének megjelenése mindenki számára kivételes, megismételhetetlen ünnepi pillanat. Köszönetet szeretnék ezért mondani mindazoknak, akik e mű megszületéséhez – annak bármely szakaszában és bármilyen módon – hozzájárultak. Különös köszönettel tartozom Takács Péternek, Hörcher Ferencnek és H. Szilágyi Istvánnak, akik még egyetemi hallgató koromban felkeltették érdeklődésemet a politikai és jogi eszmétörténet iránt, doktori értekezésem témavezetőinek, Péteri Zoltánnak és Philippe Gérard-nak, volt és jelenlegi tanszékvezetőmnek, Varga Csabának és Frivaldszky Jánosnak, valamint a Jogtudományi Intézet igazgatójának, Jakab Andrásnak mindenkori szakmai támogatásukért, Paksy Máté és Könczöl Miklós tanszéki kollégáimnak a mű megírásához elengedhetetlen, folyamatos segítségükért és kitüntető barátságukért, Turgonyi Zoltánnak példásan alapos szakmai lektori munkájáért, a Gondolat Kiadó munkatársainak a kézirat lelkiismeres gondozásáért, és végül, de nem utolsósorban családomnak azért a végtelenül sok türelemért és szeretetért, amit tőlük mindig is, de különösen az alkotás nehezebb fázisaiban kaptam.

I. A tomista örökség

A jelen fejezet nem tűzi ki célul, hogy átfogó összegzést, vagy akár csak általános áttekintést adjon Aquinói Szent Tamás jogfilozófiájáról. Szerény célja ehelyett egyrésről egyfajta „fogalmi algebra” felvázolásában áll. A fejezet első része két, a természetes jogok skolasztikus elméleteiben központi szerepet játszó alapvető fogalom, a *ius* és a *dominium* kifejezések különböző használati módjait és az azok közötti fogalmi összefüggéseket vizsgálja a tamási tanban. E latin szavakat többnyire egységesen „jogként”, illetve „tulajdonként” fordítják. Ez, bár önmagában nem hiba, mégis bizonyos leegyszerűsítésekhez vezet, tekintve, hogy a középkori nyelvhasználatban mindkét szó igen sokrétű jelentéssel bírt. A fejezet második részében másrésről azt az összetett kérdést járom körül, hogy vajon a *doctor angelicus* rendelkezett-e, illetve rendelkezhetett-e a természetes jogokra vonatkozó koncepcióval.

1. Két alapvető fogalom: *ius* és *dominium*

1.1. A *ius* fogalma

Szent Tamás jogfilozófiájában a *ius* szó három eltérő jelentésével találkozhatunk. A „*ius*” jelölheti (1) a *iustumot*, vagyis az igazságos, helyes cselekvést, (2) utalhat metonímia révén az emberi cselekedetek szabályára és mértékére, ti. a *lexre*, és végül (3) alanyi jogot is jelenthet.

(1) Tamás a *iust* – a többi középkori arisztotelianus filozófushoz hasonlóan – elsősorban és meghatározóan a *iustum*-mal, az igazságosság erényének tárgyával (*obiectum iustitiae*) azonosította. A „*De iure*” és a „*De iustitia*” kérdéseket ebből következően egymás közvetlen közelében tárgyalta a *Secunda secundae*-ben (a *Summa theologiae* második részének második felében).³⁰

Tamás jogról és igazságosságról szóló értekezése alapvetően Arisztotelész *dikaion*-elemzését követi. A *Nikomakhoszi etika* V. könyvében Arisztotelész úgy írja le az igazságosságot, mint az adott helyzetben tanúsítandó igazságos cselekedetet.³¹ Tamás a *iust* hasonlóképpen az igazságosság által meghatározott körülmények között megkövetelt helyes cselekvésként értelmezi.³² Bár mindketten gyakran használják az „igazságos dolog” kifejezést, az igazságosság tárgyát minden jel szerint sokkal inkább cselekvésként, mintsem dologként fogják fel.³³ „Igazságos dolgok” (*res iustae*) ugyanis nem léteznek önmagukban, valamely emberi magatartásra történő – legalább implicit – utalás nélkül.³⁴ Ezért jelenik meg az *opus* szó Tamás *ius*-definíciójában: „*ius, sive iustum, est aliquod opus adaequa-*

30. ST II-II q. 57–58.

31. NE 1129a.

32. ST II-II q. 57 a. 1.

33. Brett: *Liberty, Right and Nature*. 90–91.

34. Georges Kalinowski: Le fondement objectif du droit d'après la „Somme théologique” de saint Thomas d'Aquin, *Archives de philosophie du droit* 18 (1973). 64., 1. lj. Michel Villey ellenben amellet kardoskodik, hogy az Arisztotelész által használt *to dikaion* főnév – szemben a *dikaioosz* melléknévvel – mindig egy tárgyra vagy dologra, nem pedig valamilyen cselekvőre vagy cselekvésre utal. Másrészt azt hangsúlyozza, hogy az igazságosság tárgyát a görög filozófus szerint a javak és a terhek „igazságos megoszlása” (*juste partage*) képezi. Lásd Michel Villey: *Le droit et les droits de l'homme*, Párizs: Presses Universitaires de France 1983. 47–48. Közelebbről megnézve kiderül, hogy Villey állításai formális ellentmondásban állnak egymással, hiszen a javak és terhek igazságos megoszlása értelemszerűen azt feltételezi, hogy valaki igazságosan elosztotta azokat.

tum alteri secundum aliquem aequalitatis modum” (a jog, vagyis az igazságos az egyenlőség valamilyen mértéke szerint egy másik személyhez szabott *opus*).³⁵ Az *opus* szó itt az *operari* ige jelentésének (dolgozik, foglalkozik) megfelelően leginkább „cselekvésként” fordítható.³⁶

E meghatározásban másfelől kifejeződik az igazságosság azon sajátossága, hogy – ellentétben a többi erénnyel – nem magára a cselekvés alanyára, hanem másra (*ad alterum*) irányul, valamint az is, hogy az igazságosság középhatára és tárgya nem a cselekvőre vonatkoztatva, hanem objektíve, az emberi viszonyokban megvalósítandó egyenlőség követelménye alapján határozható meg.³⁷ Az igazságos és helyes cselekvésre Tamás az elvégzett szolgálatért járó bér kifizetését hozza fel példaként.³⁸

(2) Másodszor, Szent Tamás a *ius* szót nemegyszer a „*lex*” értelmében és helyettesítésére használja, ez utóbbin *rationis ordinatió*t, ésszerű magatartásszabályt értve. A *lex* általános fogalmáról adott, a *Prima secundae* (a *Summa theologiae* második részének első fele) törvényről szóló értekezésében,³⁹ a „*De essentia legis*” kérdésben található általános meghatározása négy elemet tartalmaz: a *lex* (1) az ész rendelkezése (2) a

35. ST II-II q. 57 a. 2 co.

36. Kalinowski: Le fondement objectif du droit. 64., 1. lj.

37. Brett: *Liberty, Right and Nature*. 90.

38. ST II-II q. 57 a. 1 co.: „iustitiae proprium est inter alias virtutes ut ordinet hominem in his quae sunt ad alterum. Importat enim aequalitatem quandam, ut ipsum nomen demonstrat: dicuntur enim vulgariter ea quae adaequantur *iustari*. Aequalitas autem ad alterum est. [...] Rectum vero quod est in opere iustitiae, etiam praeter comparisonem ad agentem, constituitur per comparisonem ad alium: illud enim in opere nostro dicitur esse iustum quod respondet secundum aliquam aequalitatem alteri, puta recompensatio mercedis debitae pro servitio impenso.”

39. ST I-II q. 90–108.

közjó érdekében, (3) melyet az fogalmaz meg, aki a közösség gondját viseli, és (4) amelyet kihirdetnek.⁴⁰

A *ius* (jog) és a *lex* (törvény) fogalmi viszonyának problémája a tomista jogfilozófiával foglalkozó szakirodalom legvitatottabb kérdései közé tartozik. Az alábbiakban a Michel Villey és John Finnis között az *Archives de philosophie du droit* hasábjain kibontakozó vita ismertetésére szorítkozom. Villey úgy véli, semmi esetre sem tekinthető véletlennek, hogy Szent Tamás a *iust* és a *lexet* és a *Summa theologiae* két teljesen különböző helyén tárgyalja: ez arra utal, hogy Tamás felfogásában – éppúgy, mint Arisztotelésznél vagy a klasszikus római jogban – a *ius* és a *lex* között „lényegi ellentét” (*opposition capitale*) áll fenn.⁴¹ Villey szerint Tamás, mint a tiszta klasszikus természetjogi hagyomány utolsó jeles képviselője, elkerülte a *ius* törvényként vagy előíró szabályként való értelmezését. Azt állítja, hogy akárhányszor Tamás *iust* írt *lex* helyett, csak azért tett így, mert tisztelte a tekintélyeket, nevezetesen Gratianust és Sevillai Szent Izidort, akiket idézett.⁴²

40. ST I-II q. 90 a. 4 co.: „Et sic ex quatuor praedictis potest colligi definitio legis, quae nihil est aliud quam quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet, promulgata.” A fenti definíció tökéletes példája az esszencialista meghatározási módnak. Tamás előbb ebben a kérdésben a törvényt mint olyat, a törvény egyetemes eszméjét mint nemfogalmat definiálja, vagyis annak természetét és lényegét, majd az ezt követő (91. és 93–108.) *quaestiókban* annak különböző fajait írja le: az örök törvényt, a természeti törvényt, az isteni törvényt, és így tovább.

41. Michel Villey: Sur les essais d'application de la logique déontique au droit, *Archives de philosophie du droit* 17 (1972). 408.; uő: Louis Lachance O. P. – Le droit et les droits de l'homme [recenzió], *Archives de philosophie du droit* 6 (1961). 250.

42. Michel Villey: Si la théorie générale du droit, pour saint Thomas, est une théorie de la loi, *Archives de philosophie du droit* 17 (1972). 427–429. Lásd még Villey-től: *La formation de la pensée juridique moderne* és *Abrégé du droit naturel classique*, *Archives de philosophie du droit* 6 (1961). 27–72. Ehhez hasonló, ugyanakkor Villey-nél jóval mér-

Finnis joggal kritizálja e „*jus* és *lex* közötti túlzó különbség-tételt”.⁴³ A jog fogalmáról adott elemzésében Tamás egy helyütt kétségtől explicite különbséget tesz *ius* és *lex* között, azt állítva, hogy „a törvény nem ugyanaz, mint a jog”. Ehhez azonban még ugyanabban a mondatban hozzáteszi, hogy a törvény nem más, mint „*aliqualis ratio iuris*”.⁴⁴ A következő szakaszban pedig mintha a *ius divinum*ot a *lex diviná*val azonosítaná: a *ius divinum* kihirdetéséről beszél, aminek csak akkor lehet értelme, ha az isteni törvényről van szó.⁴⁵ Végül a *Summa theologiae* többi részében, mindenekelőtt a törvényről szóló értekezésben – illetve más művében is – a *ius* és *lex* szavakat (nemcsak a *ius divinum*ot és a *lex divinát*, hanem a *ius naturalét* és a *lex naturalist*, a *ius positivum*ot és a *lex positivát* stb. is) igen gyakran felváltva, egymás szinonimáiként használja, egyaránt „törvényt” értve rajtuk.⁴⁶ Finnis viszont azt

sékeltebb álláspontot foglal el Elmer T. Gelinas: *Ius and Lex in Thomas Aquinas*, *American Journal of Jurisprudence* 15 (1970). 154–170.

43. John Finnis: *Natural Law and Natural Rights*. 228. Finnis kategorikusan kijelenti, hogy „Szent Tamásnál nincs »lényegi ellentét ... jog és törvény között«”. Lásd John Finnis: *Un ouvrage récent sur Bentham*, *Archives de philosophie du droit* 17 (1972). 424.

44. ST II-II q. 57 a. 1 ad 2: „lex non est ipsum ius, proprie loquendo, sed aliquis ratio iuris”.

45. ST II-II q. 57 a. 2 ad 3: „ius divinum dicitur quod divinitus promulgatur”.

46. Lásd pl. ST I-II q. 94 a. 4–5; ST I-II q. 95 a. 4. A *ius* és a *lex* szó párhuzamos használatáról tanúskodó, talán leginkább figyelemreméltó passzus a 95. kérdés 4. szakaszában található (első ellenvetés és válasz): „Videtur quod inconvenienter Isidorus divisionem *legum humanarum* ponat, sive *iuris humani*. Sub hoc enim *iure* comprehendit *ius gentium*, quod ideo sic nominatur, ut ipse dicit, quia eo omnes fere gentes utuntur. Sed sicut ipse dicit, *ius naturale* est quod est commune omnium nationum. Ergo *ius gentium* non continetur sub *iure positivo humano*, sed magis sub *iure naturali*. [...] Sunt autem multa de ratione *legis humanae*, secundum quorum quodlibet *lex humana* proprie et per se dividi potest. Est enim primo de ratione *legis humanae* quod sit derivata a *lege naturae*, ut ex dictis patet. Et secundum hoc dividitur *ius positivum* in *ius gentium* et *ius civile*, secundum duos modos quibus aliquid derivatur

a legalább ennyire vitatható véleményt fogalmazza meg, hogy Tamás számára a törvény a jogfilozófia valódi tárgya és a jog forrása.⁴⁷

A vélhetően legadekvátabb, legplauzibilisebb javaslatot *e crux interpretum* helyes értelmezésére Georges Kalinowski teszi. Nézete szerint Szent Tamás elméletében a *ius* és a *lex* fogalma között „szerves kapcsolat” (*lien organique*) áll fenn. Jogról és igazságosságról, illetve törvényről szóló értekezése ezért – mint egy diptichon két táblája – nem választható el egymástól.⁴⁸ A *ius*nak a *lex*re való metonimikus kiterjesztését az teszi lehetővé és igazolja, hangsúlyozza Kalinowski, hogy a *ius* és a *lex* fogalma kölcsönös ok-okozati viszonyban áll egymással: míg a *ius naturale* (természetjog) képezi a *lex naturalis* (természeti törvény) alapját, addig az – isteni vagy emberi –

a *lege naturae*, ut supra dictum est. Nam ad *ius gentium* pertinent ea quae derivantur ex *lege naturae* sicut conclusiones ex principiis: ut iustitiae emptiones, venditiones, et alia huiusmodi, sine quibus homines ad invicem convivere non possent; quod est de *lege naturae*, quia homo est naturaliter animal sociale, ut probatur in I *Polit.* Quae vero derivantur a *lege naturae* per modum particularis determinationis, pertinent ad *ius civile*, secundum quod quaelibet civitas aliquid sibi accommodum determinat” (kiemelések tőlem). Tamás Petrus Lombardus *Szentenciái*hoz írt kommentárjában még a „*lex naturalis vel ius naturale*” (természeti törvény vagy természetjog) fordulattal is találkozhatunk. Lásd SLS lib. 4 d. 33 q. 1 a. 1 co.; lásd szintén SLS lib. 3 d. 37 q. 1 a. 3.

47. Finnis: Un ouvrage récent sur Bentham. 424–425. Hasonló konklúzióra jut Paul-M. Van Overbeke: Saint Thomas et le droit. *Commentaire de II-II*, q. 57, *Revue thomiste* 55 (1955). 534., 537.

48. Georges Kalinowski: Sur l’emploi métonymique du terme „ius” par Thomas d’Aquin et sur la muabilité du droit naturel selon Aristote, *Archives de philosophie du droit* 18 (1973). 335–336. Hasonlóképpen foglal állást Odon Lottin: *Le droit naturel chez saint Thomas d’Aquin et ses prédécesseurs*, Bruges: Beyaert 1931; Michael Bertram Crowe: St. Thomas and Ulpian’s Natural Law, in Armand A. Maurer (szerk.): *St. Thomas Aquinas, 1274–1974: Commemorative Studies*, Toronto: Pontifical Institute of Medieval Studies 1974. 1. kötet, 261–282.; William E. May: The Meaning and Nature of the Natural Law in Thomas Aquinas, *American Journal of Jurisprudence* 22 (1977). 168–189.

lex positiva (tételes törvény) alapozza meg a *ius positivumot* (tételes jogot).⁴⁹ A kettős jellegű, részben természeti, részben pozitív isteni törvény tökéletesen illusztrálja ezt az összetett oksági összefüggést:

„isteni jognak azt nevezzük, amit Isten hirdetett ki. Ehhez részben az tartozik, ami természet szerint igazságos, mindamellett igazságos volta rejtve marad az emberek előtt, részben pedig az, amit az isteni rendelés tesz igazságossá. Az isteni jogot ezért, miként az emberi jogot is, e két részre lehet felosztani. Hiszen az isteni törvény azért parancsol meg bizonyos dolgokat, mert azok jók, és azért tilt meg másokat, mert rosszak; míg ismét mások azért jók, mert elő vannak írva, s mások azért rosszak, mert meg vannak tiltva.”⁵⁰

49. Kalinowski: *Le fondement objectif du droit*. 70–71.: „egy ok-okozati viszonytal van dolgunk: vagy az önmagában (természeténél fogva) igazságos cselekvés az oka az azt előíró törvény kötelező erejét megalapozó bizonyosságnak, vagy pedig a törvény határozza meg okként az adott tett jellegét, s teszi azt igazságos cselekedetté. Ebből a viszonyból fakadóan válhat a »*ius*«, mely tulajdonképpen értelmében az igazságos cselekvés neve, a törvény (*lex*) metonimikus elnevezésévé.” Érdemes itt megemlíteni, hogy a jogról szóló értekezésében Tamás kifejezetten felhívja a figyelmet a metaforikus és metonimikus nyelvhasználatra; mint kifejti, „megszokott dolog, hogy a szavakat az elsődleges jelentésüktől eltérően, valami másnak a kifejezésére használják”. Lásd *ST II-II* q. 57 a. 1 ad 1. Egy más helyen a *Summában* pedig azt írja: „Az okot és okozatot ugyanis gyakran egymásról nevezik el.” Lásd *ST I* q. 79 a. 13 co.

50. *ST II-II* q. 57 a. 2 ad 3: „*ius divinum dicitur quod divinitus promulgatur. Et hoc quidem partim est de his quae sunt naturaliter iusta, sed tamen eorum iustitia homines latet: partim autem est de his quae fiunt iusta institutione divina. Unde etiam ius divinum per haec duo distingui potest, sicut et ius humanum. Sunt enim in lege divina quaedam praecepta quia bona, et prohibita quia mala: quaedam vero bona quia praecepta, et mala quia prohibita.*”

(3) Harmadszor, Tamás a *ius* szót – a két fent említett objektív jelentés mellett – néha szubjektív értelemben is használja.⁵¹ Egyszer például tulajdonjogról (*ius dominii*) beszél,⁵² másszor pedig a birtoklás jogáról (*ius possidendi*).⁵³ Ez a fajta szóhasználat azonban csak sporadikusan fordul elő műveiben, s az anyagi doktor ilyenkor csupán kora bevett jogi terminológiáját követi, és fel sem merül benne egy természetes jogosultság-elmélet kidolgozása.⁵⁴ E kérdésre még később, a fejezet második részében visszatérek.

1.2. A *dominium* fogalma

Tamásnál a *dominium* szó utalhat (1) az ész uralmára az ember többi képessége felett, (2) az anyagi javak birtoklására és tulajdonlására, illetve (3) az emberi lények feletti uralomra.

(1) A „*dominium*” – filozófiai értelemben – elsődleges jelentése szoros kapcsolatban áll az emberi racionalitással.⁵⁵ Azt fejezi ki, hogy az ész természet szerint uralkodik az ember töb-

51. Ezt először Hyacinthus Hering bizonyította rövid, latin nyelvű cikkében: *De iure subiective sumpto apud S. Thomam, Angelicum* 16 (1939). 295–297.

52. ST II-II q. 62 a. 1 ad 2: „nomen restitutionis, inquantum importat iterationem quandam, supponit rei identitatem. Et ideo secundum primam impositionem nominis, restitutio videtur locum habere praecipue in rebus exterioribus, quae manentes eadem et secundum substantiam et secundum ius dominii, ab uno possunt ad alium devenire.”

53. ST II-II q. 66 a. 5 ad 2: „in parabola Evangelii dicitur, Matth. XIII, de inventore thesauri absconditi in agro, quod emit agrum, quasi ut haberet ius possidendi totum thesaurum.” Az ilyen és ehhez hasonló tamási szöveghelyek valószínűleg legteljesebb listáját lásd John Finnis: *Aquinas: Moral, Political, and Legal Theory*, Oxford: Oxford University Press 1998. 133., 10. lj. és 134., 12. lj. Lásd még Jean-Marie Aubert: *Le droit romain dans l'oeuvre de saint Thomas*, Párizs: Vrin 1955. 91., 2 lj.

54. Tierney: *The Idea of Natural Rights*. 23.

55. Marie-France Renoux-Zagamé: *Origines théologiques du concept moderne de propriété*, Genf – Párizs: Droz 1987. 75.

bi képessége felett: parancsol az akaratnak és az érzéki vágyaknak is.⁵⁶ Tamás szavaival: „Az ész az emberben az uralkodó szerepét tölti be, és nincs alávetve más uralmának.”⁵⁷ A *dominium* szó e jelentése magában foglalja az ember önmaga feletti uralmát (*dominium sui*) is, vagyis azt, hogy az ember mint racionális lény a saját tetteinek ura (*dominus suorum actuum*), és szabad akaratral rendelkezik: „Ámde az ember a többi, észszel nem rendelkező teremtménytől abban különbözik, hogy ura saját cselekedeteinek. [...] Az eszes lények tehát önmagukat irányítják célra, mivel urai saját cselekedeteiknek a szabad akarat által, amely az akarat és az ész képessége.”⁵⁸ Mint azt Annabel Brett Tamás *dominium*-fogalmát illetően helyesen megállapítja: „Az ember elsődleges *dominiuma* az, amelyet a saját akarata felett gyakorol: annyira hozzátartozik ez minden egyes individuumhoz, hogy senki, csak maga az adott egyén veheti el magától. Sőt, pontosan ez a *dominium* konstituálja az emberi lényeket [...]. A külső javak feletti *dominium* másodlagos, és előfeltételezi ezen elsődleges *dominiumot*”.⁵⁹

(2) A *dominium* fogalmának második értelme tehát az elsődleges jelentést terjeszti ki analógia útján az anyagi javakra, illetve az állatokra.⁶⁰ Az ember a teremtés rendjében elfoglalt

56. ST I-II q. 9 a. 1 ad 3: „quantum ad determinationem actus, [...] intellectus movet voluntatem”. ST I-II q. 17 a. 5 co.: „Manifestum est autem quod ratio potest ordinare de actu voluntatis: sicut enim potest iudicare quod bonum sit aliquid velle, ita potest ordinare imperando quod homo velit.” ST I q. 81 a. 3 co.: „ratio universalis imperat appetitui sensitivo”.

57. ST I q. 96 a. 2 co.: „Ratio autem in homine habet locum dominantis, et non subiecti dominio.”

58. ST I-II q. 1 a. 1 co.: „Differt autem homo ab aliis irrationalibus creaturis in hoc, quod est suorum actuum dominus.” ST I-II q. 1 a. 2 co.: „Illa ergo quae rationem habent, seipsa movent ad finem: quia habent dominium suorum actuum per liberum arbitrium, quod est facultas voluntatis et rationis.”

59. Brett: *Liberty, Right and Nature*. 13.

60. A tulajdon tomista fogalmának részletes elemzését lásd elsősorban Renoux-Zagamé: *Origines théologiques du concept moderne de pro-*

különleges helyének (*imago Dei*) és racionális természetének köszönhetően *dominium naturalé*val rendelkezik az állatok és a dolgok felett – ugyanúgy, ahogy az ész parancsol az ember egyéb képességeinek: „esze miatt illeti meg az embert a *dominium* [...] az emberben bizonyos módon minden benne van, ezért ahogy azok felett uralkodik, amik benne vannak, oly módon illeti meg az uralkodás más létezők felett is.”⁶¹ Ez a természetes uralom vagy tulajdon már az ártatlanság állapotában is létezett, és a bűnbeesés után sem változott meg alapvetően.⁶² Ami az emberi tulajdon terjedelmét illeti, az ember természetes hatalommal bír az anyagi javak *használata* felett, s azokat saját hasznára fordíthatja; a dolgok *természete* felett ellenben egyedül Isten rendelkezik hatalommal.⁶³

(3) Végül Szent Tamás a *dominium* szót a „*potestas*” értelmében is használja.⁶⁴ A *dominium* tamási fogalma így magában foglalja az emberek közötti uralmi viszonyokat is.

priété. 72–78., valamint Janet Coleman: Property and Poverty, in James H. Burns (szerk.): *The Cambridge History of Medieval Political Thought*, c. 350–c. 1450, Cambridge: Cambridge University Press 1988. 621–625.

61. ST I q. 96 a. 2 arg. 2: „cum dominium competat homini secundum rationem”; ST I q. 96 a. 2 co.: „in homine quodammodo sunt omnia: et ideo secundum modum quo dominatur his quae in seipso sunt, secundum hunc modum competit ei dominari aliis.” Lásd hasonlóképpen ST II-II q. 66 a. 1 co.: „naturale dominium super ceteras creaturas, quod competit homini secundum rationem”.

62. ST I q. 96 a. 1 arg. 3: „Hieronymus dicit quod homini ante peccatum non indigenti, Deus animalium dominationem dedit: praesciebat enim hominem adminiculo animalium adiuvandum fore post lapsum.”

63. ST II-II q. 66 a. 1 co.: „res exterior potest dupliciter considerari. Uno modo, quantum ad eius naturam: quae non subiacet humanae potestati, sed solum divinae, cui omnia ad nutum obediunt. Alio modo, quantum ad usum ipsius rei. Et sic habet homo naturale dominium exteriorum rerum: quia per rationem et voluntatem potest uti rebus exterioribus ad suam utilitatem”.

64. Lásd különösen a *De regno* hatalomról szóló fejtegetéseit, valamint a ST I q. 96 4. szakaszát.

Ugyanakkor ezt az értelmes lények feletti *dominium*-típust következetesen és élesen elhatárolja az állatok és dolgok feletti *dominium*tól.

1.3. Fogalmi kapcsolatok I.: a *ius* és az ész uralmaként felfogott *dominium*

(1) Láthattuk, hogy a *ius* Tamás számára elsősorban a *iustum*ot, vagyis a helyes cselekvést mint az igazságosság tárgyát jelenti. Az igazságosságot, erkölcsi erényről lévén szó, Tamás az akarrattal hozza összefüggésbe, Ulpianus híres meghatározását, a „jogászai definíciót” idézve, mely szerint „*iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum unicuique tribuens*”.⁶⁵ A „*De iustitia*” kérdés negyedik szakaszában viszont ehhez hozzáteszi: „az akarat a maga tárgyára az ész felfogását követve irányul”.⁶⁶ Tamás tehát a jog és az igazságosság kapcsán is következetesen ragaszkodik ahhoz az álláspontjához, hogy az akarat az ész irányítása alatt áll, és engedelmeskedik parancsainak.⁶⁷ Az akarat „állandó” és „szüntelen” jellegére való hivatkozás az igazságosság definíciójában másfelől – az akarat állhatatosságának követelménye mellett – arra utal, hogy a *ius* mint helyes, igazságos cselekvés nem személyes döntés kérdése; ellenkezőleg, olyan, a másikkal szembeni kötelességet vagy kötelezettséget

65. ST II-II q. 58 a. 1 arg. 1. Minthogy Arisztotelész az igazságosságot „lelki alkatként” írja le a *Nikomakhoszi etikában*, Tamás némileg korrigálja Ulpianus meghatározását: „Ha pedig valaki szabatos formába akarja önteni a definíciót, ezt mondhatná: »az igazságosság az a készség [*habitus*], amellyel valaki állandó és szüntelen akarrattal megadja mindenkinek a maga *ius*át.«” Lásd ST II-II q. 58 a. 1 co.; vö. NE 1129a.

66. ST II-II q. 58 a. 4 ad 2: „voluntas fertur in suum obiectum consequenter ad apprehensionem rationis”.

67. ST II-II q. 58 a. 4 ad 3: „omnis appetitus obedit rationi. Sub appetitivo autem comprehenditur voluntas.”

feltételez, amelynek a teljesítését az igazságosság az adott helyzetben elvárja tőlünk.⁶⁸

(2) Szent Tamás erkölcsfilozófiájának racionalizmusa még egyértelműbben nyilvánul meg a *iūs* második értelme, a *lex* vonatkozásában. Mint láttuk, a racionalitás a „*De essentia legis*” kérdésben meghatározott általános törvényfogalom négy konceptuális eleme közül az első. Rögtön a *quaestio* elején, az első szakaszban Tamás felteszi a kérdést: „Vajon a törvény az észhez tartozik-e?” E kérdést – amint az előre sejthető – igenlően válaszolja meg. Mivel a törvény a cselekedetek szabálya és mértéke, az észhez tartozik, érvel Tamás, hiszen „az emberi cselekedetek szabálya és mértéke az ész, amely az emberi cselekedetek első elve [...], az ész feladata ugyanis a célravezetítés”.⁶⁹ Így tehát „a *lex* egyedül az észben van”.⁷⁰ A törvényt mint olyat a *ratio practica* (gyakorlati ész) által megfogalmazott, cselekvésre irányuló egyetemes ítéletek képezik.⁷¹

A racionalizmus ezt követően Tamásnak a *lex* különböző fajairól adott elemzését is áthatja. A *lex aeterna* (örök törvény) forrása az isteni ész vagy bölcsesség.⁷² A *lex naturalis* (természeti törvény) pedig nem más, mint „az eszes teremtmény részesedése az örök törvényből”.⁷³ Minden lény részesedik valamiképpen, a maga módján az örök törvényből. Míg azonban az ésszel nem rendelkező teremtmények pusztán passzívan, a számukra megfelelő cselekvésekre és célokra irányuló természetes hajlamaik révén, addig az emberek mint értelmes teremtmények aktívan, intellektuálisan és racionálisan része-

68. Brett: *Liberty, Right and Nature*. 91–92.

69. *Summa theologiae* I-II q. 90 a. 1 co.: „Regula autem et mensura humanorum actuum est ratio, quae est primum principium actuum humanorum [...], rationis enim est ordinare ad finem”.

70. ST I-II q. 90 a. 1 ad 1: „lex est in ratione sola”.

71. ST I-II q. 90 a. 1 ad 2: „propositiones universales rationis practicae ordinatae ad actiones, habent rationem legis”.

72. Lásd ST I-II q. 91 a. 1; ST I-II q. 93.

73. ST I-II q. 91 a. 2 co.: „lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura”.

sednek belőle. A természeti törvény tehát *törvényként* – az ész rendelkezéseként – csak az értelmes lényekben létezik. Az eszes teremtményeknek az örök törvényből való részesedése ezért a szó szoros értelmében törvénynek nevezhető; az észszel nem rendelkező, s így az örök törvényből nem racionális módon részesedő teremtményekkel kapcsolatban ellenben csupán *per similitudinem* (hasonlóság alapján), metaforikus értelemben beszélhetünk törvényről.⁷⁴ Végül ami az emberi törvényt (*lex humana*) illeti, minden érvényes emberi törvény a természeti törvényből, „az ész első szabályából” ered.⁷⁵

Ha a *lex* ennyire szorosan a gyakorlati ésszerűséghez kötődik, akkor Tamás vajon miért építette be természetjogi rendszerébe – ahelyett, hogy mesteréhez, Nagy Szent Alberthez hasonlóan elvetette volna – Ulpianus természetjog-definícióját: „*quod natura omnia animalia docuit*”?⁷⁶ Ennek egyik jellemző példája az, amikor a „*De lege naturali*” kérdésben a természeti törvény előírásait az emberben rejlő természetes hajlamok három szintje szerint osztályozza. Ezek a hajlamok az embert mint (1) létezőt, (2) mint élőlényt és (3) mint eszes lényt jel-

74. ST I-II q. 91 a. 2 co.: „omnia participant aliquantulum legem aeternam, in quantum scilicet ex impressione eius habent inclinationes in proprios actus et fines. Inter cetera autem, rationalis creatura excellentiori quodam modo divinae providentiae subiacet, in quantum et ipsa fit providentiae particeps”. ST I-II q. 91 a. 2 ad 3: „etiam animalia irrationalia participant rationem aeternam suo modo, sicut et rationalis creatura. Sed quia rationalis creatura participat eam intellectualiter et rationaliter, ideo participatio legis aeternae in creatura rationali proprie lex vocatur: nam lex est aliquid rationis [...]. In creatura autem irrationali non participatur rationaliter: unde non potest dici lex nisi per similitudinem.”

75. ST I-II q. 95 a. 2 co.: „In rebus autem humanis dicitur esse aliquid iustum ex eo quod est rectum secundum regulam rationis. Rationis autem prima regula est lex naturae [...]. Unde omnis lex humanitus posita intantum habet de ratione legis, in quantum a lege naturae derivatur. Si vero in aliquo a lege naturali discordet, iam non erit lex, sed legis corruptio.”

76. *Digesta* 1, 1, 1, 3.

lemzik.⁷⁷ A természetes hajlamok második szintje, vagyis az embernek a többi élőlénnel közös természete alapján mind az a természeti törvényhez sorolható, mondja Tamás, „amire a természet minden állatot megtanított», mint amilyen a férfi és a nő egyesülése, az utódok felnevelése és hasonlók”.⁷⁸ A jogról szóló értekezésben, a *ius naturale* és a *ius gentium* közötti különbséget ecsetelve pedig – szintén Ulpianust idézve – kifejezetten kijelenti: „Ám nemcsak az ember képes rá, hogy egy dolgot önmagában nézzen, amint van, hanem más élőlények is. Ezért amit az első módon nevezünk természetjognak, közös közöttünk és más élőlények között. A népek joga azonban különbözik az ilyen értelemben vett természetjegtől, ahogy a jogtudós mondja, »mivel az utóbbi minden élőlény számára, míg az előbbi csupán az emberek számára közös«.”⁷⁹

Az állatokkal közös emberi természetet a természetjog *differentia specificájának* nyilvánító fenti állítás első látásra nem tűnik könnyen összeegyeztethetőnek a természetjog követke-

77. ST I-II q. 94 a. 2 co.: „Secundum igitur ordinem inclinationum naturalium, est ordo praeceptorum legis naturae. Inest enim primo inclinatio homini ad bonum secundum naturam in qua communicat cum omnibus substantiis [...]. Secundo inest homini inclinatio ad aliqua magis specialia, secundum naturam in qua communicat cum ceteris animalibus. [...] Tertio modo inest homini inclinatio ad bonum secundum naturam rationis, quae est sibi propria”.

78. ST I-II q. 94 a. 2 co.: „dicuntur ea esse de lege naturali quae natura omnia animalia docuit, ut est coniunctio maris et feminae, et educatio liberorum, et similia”.

79. ST II-II q. 57 a. 3 co.: „Absolute autem apprehendere aliquid non solum convenit homini, sed etiam aliis animalibus. Et ideo ius quod dicitur naturale secundum primum modum, commune est nobis et aliis animalibus. A iure autem naturali sic dicto recedit ius gentium, ut Iurisconsultus dicit: quia illud omnibus animalibus, hoc solum hominibus inter se commune est.” Vö. *Digesta* 1, 1, 1, 4. Ulpianus természetjog-konceptiója más helyeken is felbukkan Tamás műveiben. Lásd pl. ST I-II q. 95 a. 4 ad 1; SLS lib. 4 d. 33 q. 1 a. 1 ad 4; SLE lib. 5 l. 12 n. 4.

zetesen hangsúlyozott, lényegi racionalitásával.⁸⁰ Így felmerülhet egy különös kérdés: Tamás azért vette volna át és integrálta volna elméleti rendszerébe az ulpianusi formulát, mert úgy gondolta, létezik a természetjognak egy szubracionális szintje az emberben, vagy hogy a természetjog az ésszel nem rendelkező lényekben is jelen van? Nyilvánvalóan nem. Tamás szerint az állatok csak természetes hajlamokkal bírnak, a természeti törvénnyel nem, az állatokkal közös emberi hajlamok pedig nem „lényeg szerint” nevezhetők törvénynek, hanem csupán „úgymond részesedés révén” (*quasi participative*).⁸¹ A természetes hajlamok és a racionalitás viszonyát illetően érdemes hosszan idézni Odon Lottin rendkívül találó megállapítását:

„Szent Tamás semmi esetre sem szándékozik ezáltal az észtl megvonni az ember összes hajlama feletti uralmat, és elfogadja mindazt, amit Nagy Szent Albert e tárgyban mondott; de míg

80. Odon Lottin az ulpianusi természetjog-fogalom elfogadását Tamás „római jogi formulák iránti titkos szimpátiájával” magyarázza. Lásd Lottin: *Le droit naturel chez saint Thomas d'Aquin*. 66. Michael Bertram Crowe ezt az Ulpianus definíciója iránti titkos szimpátiát Tamás általános szemléletével inkonzisztensnek, s ennél fogva „némileg zavarba ejtőnek” ítéli. Lásd Crowe: *St. Thomas and Ulpian's Natural Law*. 280., 282. William E. May ezzel szemben amellet érvel, hogy Szent Tamásnak jó oka volt rá, hogy helyet biztosítson Ulpianus természetjog-felfogásának. Ezzel ugyanis azt akarta hangsúlyozni, hogy az ember mindenekelőtt állat – még ha értelmi képességei folytán az állatnak egy nagyon speciális fajtája is. Ebből kifolyólag „az embereket állati mivoltuknál fogva jellemző hajlamok alapvető emberi hajlamok [...], és az ezen hajlamokkal összefüggő javak – olyan javak, mint például a gyermekek nemzése és gondozása – alapvető emberi javak, melyek megérdemlik az emberi értelem figyelmét.” Lásd May: *The Meaning and Nature of the Natural Law in Thomas Aquinas*. 184.

81. ST I-II q. 90 a. 1 ad 1: „quaelibet inclinatio proveniens ex aliqua lege, potest dici lex, non essentialiter, sed quasi participative. Et hoc modo inclinatio ipsa membrorum ad concupiscendum *lex membrorum* vocatur.”

Albert ezek alapján arra a következtetésre jutott, hogy a római jogi definíciót el kell vetni, mert nem felel meg az ész fogalmának, Tamás ezzel szemben készséggel befogadja azt, s a racionalis erkölcs irányában értelmezi: a természetjog tárgya az, amit a »természetes ész« az ember és az állat közös hajlamai vonatkozásában elrendel”.⁸²

Az Ulpianustól átvett természetjog-definíciót tehát Tamás azon tételével együtt kell olvasni, miszerint „az emberi természet bármely részének – például a vágyó- és haragvóképessegének – valamennyi hajlama, *amennyiben az ész uralma alatt áll*, a természeti törvényhez tartozik”.⁸³ Ennek megfelelően úgy értelmezendő, hogy az, amit a természet minden állatnak megtanított, csak annyiban a természetjog része, amennyiben ezek a többi élőlényvel közös hajlamok az emberi ész irányítása és felügyelete alatt állnak.⁸⁴

1.4. Fogalmi kapcsolatok II.: a *ius* és a *dominium* mint tulajdon

(1) A *dominium naturale* fogalmának egyik sajátossága az, hogy nem határozza meg közelebbről a javak birtoklásának módját. Így nyitva hagyja azt a kérdést, hogy vajon a köz- vagy a magántulajdon a tulajdon igazságos formája. Mindamellett a „*De iure*” kérdés harmadik szakaszában Tamás a magántulajdont igazságos intézményként írja le. Ugyanakkor hozzáteszi, hogy a tulajdonjogviszony nem *absolute*, magának a viszonynak a természeténél fogva igazságos, mint például a férfi és a nő utó-

82. Lottin: *Le droit naturel chez saint Thomas d'Aquin*. 62.

83. ST I-II q. 94 a. 2 ad 2: „omnes inclinationes quarumcumque partium humanae naturae, puta concupiscibilis et irascibilis, *secundum quod regulantur ratione*, pertinent ad legem naturalem” (kiemelés tőlem).

84. Gelinas: *Ius and Lex in Thomas Aquinas*. 164.

dok nemzését célzó társulása vagy a szülőnek és a gyermeknek az utóbbi felnevelését szolgáló kapcsolata. Az egyéni tulajdon csak bizonyos megkötéssel, valamely körülményt figyelembe véve, ti. annak következményeire tekintettel természetes és igazságos. „Hiszen ha egy szántóföldet úgy tekintünk, amint van, akkor nincs benne semmi, ami megindokolná, hogy miért legyen inkább az egyik, semmint a másik emberé; ha azonban e földet a művelésre való alkalmassága és békés használata szempontjából vizsgáljuk, ilyen alapon bizonyos módon ahhoz igazodik, hogy az egyik ember tulajdona legyen, s ne a másiké”.⁸⁵ Az anyagi javak igazságos birtoklási módja következőképpen nem természetjogi, hanem a *ius gentium* körébe tartozó kérdés. Egyedül ez alapján a passzus alapján felettébb nehéz lenne a tulajdon pontos státuszát meghatározni Tamás elméletében; annál is inkább, mert az angyal doktor ingadozni látszik a *ius gentium* két rivális felfogása között.⁸⁶ Olykor a népek jogát Sevillai Szent Izidor nyomán a pozitív emberi jogon belül helyezi el.⁸⁷ Máskor viszont – így például a jelen szakaszban – a *ius gentium*ot a *ius naturale* sajátos formájaként határozza meg, Gaius definícióját idézve: „amit a természetes

85. ST II-II q. 57 a. 3 co.: „ius sive iustum naturale est quod ex sui natura est adaequatum vel commensuratum alteri. Hoc autem potest contingere dupliciter. Uno modo, secundum absolutam sui considerationem: sicut masculus ex sui ratione habet commensurationem ad feminam ut ex ea generet, et parens ad filium ut eum nutriet. – Alio modo aliquid est naturaliter alteri commensuratum non secundum absolutam sui rationem, sed secundum aliquid quod ex ipso consequitur: puta proprietas possessionum. Si enim consideretur iste ager absolute, non habet unde magis sit huius quam illius: sed si consideretur quantum ad opportunitatem colendi et ad pacificum usum agri, secundum hoc habet quandam commensurationem ad hoc quod sit unius et non alterius”.

86. A *ius gentium*ról szóló tamási szövegek hasznos áttekintését és összehasonlítását adja Van Overbeke: Saint Thomas et le droit. 557–563.

87. Lásd ST II-II q. 95 a. 4; SLP lib. 1 l. 4 n. 1.

ész az összes ember körében elrendel, azt minden nép megtartja, és azt a népek jogának nevezzük”.⁸⁸

(2) Amennyiben többet akarunk megtudni – akár a magán-, akár a közösségi – tulajdon szerepének megítéléséről a tamási tanban, úgy a természeti törvényhez való viszonyát kell megvizsgálnunk. Először is, Tamás elveti azt nézetet, miszerint a természeti törvény – az ártatlanság állapotában legalábbis – a javak közös birtoklását parancsolta volna meg. Ennek a középkorban eléggé elterjedt véleménynek a megcáfolására egy igen finom distinkciót vezet be. E megkülönböztetés szerint két okból szokás valamit a természeti törvényhez sorolni: azért, mert a természet arra hajlik, vagy mert a természet nem vezette be az ellenkezőjét. Ez utóbbi megfontolás alapján lehet például azt mondani, hogy „az ember számára a meztelenség a természetjog szerint való, hiszen a természet nem adott neki ruhát”. És ugyanígy a közös tulajdon természetjogi jellege is csupán e második – az emberiség korai, primitív időszakára utaló – értelemben állítható, mely nyilvánvalóan nem a szó tulajdonképpeni jelentése.⁸⁹

Tamás szerint a természeti törvény a magántulajdont sem írja elő. Az egyéni tulajdon természetjoghoz való viszonya és státusza nagymértékben hasonlít a közös tulajdonéhoz: a természet sem pro, sem kontra nem foglal állást vele kapcsolatban. Általában véve a természeti törvény egyfajta „jóindulatú semlegességet” tanúsít az anyagi javak birtoklása módjának vo-

88. ST II-II q. 57 a. 3: „*quod naturalis ratio inter omnes homines constituit, id apud omnes gentes custoditur, vocaturque ius gentium*”. Vö. *Digesta* 1, 1, 9. Lásd hasonlóképpen SLE lib. 5 l. 12 n. 4.

89. ST I-II q. 94 a. 5 ad 3: „*aliquid dicitur esse de iure naturali dupliciter. Uno modo, quia ad hoc natura inclinatur: sicut non esse iniuriam alteri faciendum. Alio modo, quia natura non induxit contrarium: sicut possemus dicere quod hominem esse nudum est de iure naturali, quia natura non dedit ei vestitum, sed ars adinvenit. Et hoc modo communis omnium possessio, et omnium una libertas, dicitur esse de iure naturali*”. A meztelenség analógiája később Suáreznek a magántulajdon és természetjog viszonyáról szóló elemzésében is megjelenik. Lásd DL 2.14.6.

natkozásában.⁹⁰ A *Secunda secundae* 66. kérdésében, az egyik ellenvetésre válaszolva Tamás kitűnő rövid összegzését adja a természetjog és a tulajdon viszonyáról szóló tanításának:

„a javak közösségét a természetjoghoz tartozónak tekintik, de nem azért, mert a természetjog azt parancsolja, hogy mindent közösen kell birtokolni, és semmi se álljon magántulajdonban, hanem mivel a tulajdon elosztása nem a természetjog szerint, hanem inkább emberi megegyezés alapján történt, ami a pozitív joghoz tartozik [...]. Ezért a magántulajdon nem ellenkezik a természetjoggal, hanem kiegészíti a természetjogot az emberi ész felismerése alapján.”⁹¹

A magántulajdon eszerint emberi találmány, az emberi intelligencia műve csupán, amit a természetjog sem elő nem ír, sem tiltani nem tilt. Bár a természetjogi elvek racionális kiegészítésének minősül, csak az emberi konvenció, az – e helyütt a tételes emberi jog részének nyilvánított – *ius gentium* révén igazolható. Az emberek közötti konszenzus mellett az egyéni tulajdon másik fontos alapját a racionális megfontolás képezi. E pozitív jogi intézményt ugyanis Tamás szerint a helyes ész vezette be az emberi élet javára, miután gondosan

90. Lottin: *Le droit naturel chez saint Thomas d'Aquin*. 89. Horváth Sándor szintén kiemeli, hogy Tamásnál „a tiszta természetjog ezen a ponton meglehetősen közömbösséget mutat, s ekképpen mind az egyéni, mind a kollektív tulajdon számára szabad mozgásteret enged.” Lásd Horváth Sándor: *Eigentumsrecht nach dem hl. Thomas von Aquin*, Graz: Moser 1929. 140.

91. ST II-II q. 66 a. 2 ad 1: „communitas rerum attribuitur iuri naturali, non quia ius naturale dicitur omnia esse possidenda communiter et nihil esse quasi proprium possidendum: sed quia secundum ius naturale non est distinctio possessionum, sed magis secundum humanum conductum, quod pertinet ad ius positivum [...]. Unde proprietatis possessionum non est contra ius naturale; sed iuri naturali superadditur per adinventionem rationis humanae.”

mérlegelte annak komparatív előnyeit és hátrányait.⁹² Tamás magántulajdon mellett felhozott érvei sokban emlékeztetnek Arisztotelésznek a *Politikában* előadott érvelésére.⁹³ Három racionális, pragmatikus érvet sorakoztat fel: (1) Mindenki sokkal gondosabban bánik egy olyan dologgal, amely egyedül az övé, mint egy olyannal, ami mindenkivel vagy sokakkal közös. (2) Az emberi ügyeket rendezettebben és hatékonyabban szervezik meg, ha mindenki felelősséggel tartozik a saját dolgaiért; míg ha mindenki mindennel törődne, abból nem támadna más, csak zűrzavar. (3) Az emberek nagyobb békében élnek egymással, ha mindenki elégedett a saját dolgával; ahol viszont közösen és osztatlanul birtokolnak valamit, ott gyakran merülnek fel viták.⁹⁴

2. Természetes jogok?

Mint azt a fejezet előző részében láthattuk, Tamás időnként szubjektív értelemben is alkalmazta a *ius* szót. A dominikánus teológus meglehetősen tájékozott volt jogtudományi – külön-

92. Horváth: *Eigentumsrecht nach dem hl. Thomas von Aquin.* 132–143.; Anton-Hermann Chroust és Robert J. Affeldt: *The Problem of Private Property according to St. Thomas Aquinas, Marquette Law Review* 34 (1950–1951). 151–182.; Coleman: *Property and Poverty.* 621–625.

93. Vö. *Pol.* 1261b–1263b.

94. ST II-II q. 66 a. 2 co.: „licitum est quod homo propria possideat. Et est etiam necessarium ad humanam vitam, propter tria. Primo quidem, quia magis sollicitus est unusquisque ad procurandum aliquid quod sibi soli competit quam aliquid quod est commune omnium vel multorum: quia unusquisque, laborem fugiens, relinquit alteri id quod pertinet ad commune; sicut accidit in multitudine ministrorum. – Alio modo, quia ordinatius res humanae tractantur si singulis immineat propria cura alicuius rei procurandae: esset autem confusio si quilibet indistincte quaelibet procuraret. – Tertio, quia per hoc magis pacificus status hominum conservatur, dum unusquisque re sua contentus est. Unde videmus quod inter eos qui communiter et ex indiviso aliquid possident, frequentius iurgia oriuntur.”

nösen kánonjogi és római jogi – kérdésekben, és amikor elméleti munkáit írta, a „*ius*” szubjektív jelentése már igen elterjedt volt a középkori jogi nyelvben.⁹⁵ Akár azt is mondhatnánk, jegyzi meg Jean-Marie Aubert, hogy bizonyos szempontból „[m]eglepő lett volna, ha Szent Tamást, aki nagymértékben használt jogi forrásokat, nem befolyásolta volna az ezen a területen bevett szóhasználat.”⁹⁶ De vajon elegendő-e ez annak bizonyításához, hogy Tamás rendelkezett a „természetes jogok” fogalmával? Az eszmetörténészek túlnyomó többsége e kérdésre határozott nemmel felel.⁹⁷ Annabel Brett kijelentése egyértelműen a többségi véleményt tükrözi: „a *ius* igeneves szerkezetű szubjektív használatának elszórt előfordulása nem befolyásolja a *ius* objektivista elméleti értelmezését [...] és nem feltétlenül von maga után egy szabadságként felfogott alanyi jog-fogalmat.”⁹⁸

Fontos kivételt képez viszont ez alól a többségi vélemény alól John Finnis *Aquinas* című könyve, amelyben Finnis – a Bevezetésben idézett korábbi álláspontját felülbírálvá – kate-

95. Lásd főképpen Tierney: *Origins of Natural Rights Language*.

96. Aubert: *Le droit romain dans l'oeuvre de saint Thomas*. 91. Ugyan-ezen a véleményen van Tierney is. Lásd Tierney: *The Idea of Natural Rights*. 258.: „Tamás minden bizonnyal tökéletesen tudta, hogy kora mindennapi diskurzusában a *ius* szó alanyi jogot is jelenthetett, s hogy a korabeli jogtudományban a jogot olykor képességgként vagy hatalomként határozták meg.”

97. Lásd pl. Tierney: *The Idea of Natural Rights*. 23., 258.; Brett: *Liberty, Right and Nature*. 91–92.; Tuck: *Natural Rights Theories*. 19–20.; Lotin: *Le droit naturel chez saint Thomas d'Aquin*. 97.; Villey: *La genèse du droit subjectif chez Guillaume d'Occam*. 103–104.; Louis Lachance: *Le concept de droit selon Aristote et S. Thomas*, 2. kiadás, Ottawa – Montréal: Lévrier 1948. 294., 303.; Aubert: *Le droit romain dans l'oeuvre de saint Thomas*. 90–91.; Dario Composta: *La „moralis facultas” nella filosofia giuridica di F. Suarez*, Torino: Società Editrice Internazionale 1957. 10., 23.; Ralph McInerny: *Aquinas on Human Action: A Theory of Practice*, Washington: The Catholic University of America Press 1992. 213–215.

98. Brett: *Liberty, Right and Nature*. 91., 12. lj.

gorikusan az igenlő válasz mellett kötelezi el magát.⁹⁹ Számos példáját említi a „*ius*” szubjektív értelemben való használatának Tamás műveiben (*ius contradicendi*, *ius dandi baptismi*, *ius petendi debitum* és így tovább),¹⁰⁰ ugyanakkor kénytelen elismerni „a *iura* – a *ius* szó többes száma – viszonylag ritka előfordulását a »jogok« értelmében”.¹⁰¹ Ennek azonban nem tulajdonít különösebb jelentőséget, mondván: „Bár Tamás soha nem használ olyan kifejezést, amelyet »emberi jogoknak« fordíthatnánk, nyilvánvalóan rendelkezik a fogalommal.”¹⁰² De „Tamást nem az erkölcsi helyesség, az igazságos jelleg, a kötelezett érdeklő elsősorban”, sokkal inkább, mint a jogosultak jogai? – veti ellen maga Finnis. Némiképp meglepő válasza így szól: „Egyáltalán nem. [...] Tamás igazságosságfelfogásában a jogok ugyanolyan alapvetőek, mint a kötelességek”.¹⁰³

Fent idézett ambiciózus tételeinek megalapozása érdekében Finnis Tamás jogról és igazságosságról szóló értekezésének lényegi újraértelmezésére vállalkozik:

„Amikor Tamás azt mondja, hogy a *ius* az igazságosság tárgya, ezen azt érti: amiről az igazságosság szól, és amit az igazságosság gyakorlása biztosít, az valamely más személy vagy személyek

99. Ez az alapvető szemléletváltás különösen annak fényében zavarba ejtő, hogy egy, a *Natural Law and Natural Rights* publikálása és az *Aquinas* megjelenése között tartott konferencia-előadásában Finnis még ugyanilyen kategorikusan ragaszkodott eredeti Tamás-értelmezéséhez, újfent nyomatékosítva, hogy „Szent Tamás soha nem használja a »természetes jog« kifejezést, és a »jogok« (*jura*) szót sosem használja abban az értelemben, amit az a modern nyelvhasználatban állandó jelleggel és hasznosan felvesz.” Lásd John Finnis: *Natural Inclinations and Natural Rights: Deriving „Ought” from „Is” according to Aquinas*, in Leo J. Elders és Klaus Hedwig (szerk.): *Lex et Libertas: Freedom and Law according to St. Thomas Aquinas*, Vatikánváros: Pontificia Accademia di S. Tommaso e di religione cattolica 1987. 43.

100. Finnis: *Aquinas*. 133., 10. l. és 134., 12. l.

101. Uo. 134.

102. Uo. 136.

103. Uo. 137., 170.

joga – ami jár nekik, ami megilleti őket, ami jogosan az övék. A *ius* ezen jelentését teszi nyilvánvalóvá a Tamás által elfogadott római jogi definíció: az igazságosság állandó akarat másoknak megadni azt, ami az övék. [...] Ami az övék, vagyis a joguk, az abban áll, ami az egyenlőség szerint megilleti őket [...]. Ez a »valami, ami jár (amivel tartoznak) valakinek {debitur}«, majd nem mindig az előnyére válik annak a személynek, akinek joga {ius} van hozzá. [...] Ha tehát rendelkezem egy természetes – ma azt mondanánk: emberi – joggal, akkor a természeti törvény {ius naturale} alapján bírok vele; ha törvényi jogom van, akkor a pozitív törvény {ius positivum} erejénél fogva rendelkezem vele [...]. Így módon a – természeti vagy tételes – törvény képezi a jog(ok) alapját {ratio iuris}”.¹⁰⁴

Végül Finnis egy sajátos „logikai” érvet is felhoz: azt állítja, hogy Tamásnak az igazságtalanság különböző formáiról (*iniuriarum*) szóló fejtegetései – például a Tízparancsolat második táblájának előírásairól vagy az ártatlanság vélelméről adott elemzése – tulajdonképpen jogsértésekről, vagyis implicite jogokról szólnak.¹⁰⁵

Bármennyire impozáns is Finnis érvelése, mindent egybevetve nem tűnik meggyőzőnek. A legelemibb szinten: aligha merő véletlen, hogy Szent Tamás sohasem használja a *ius naturale* (illetve a *iura naturalia*) kifejezést szubjektív értelemben, vagy hogy amikor számba veszi a „*ius*” elsődleges és származtatott jelentéseit – „maga az igazságos dolog”, a törvény, „a művészet, amely által megismerjük, hogy mi igazságos”, a bíróság és a bírói ítélet –, mellőzi felsorolásából a szó szubjektív értelmét.¹⁰⁶

104. Uo. 133., 135. Finnis a *Secunda secundae* 57. kérdésének 1. szakaszára és 58. kérdésének 1. szakaszára hivatkozik.

105. Uo. 136–137.

106. Heinrich Rommen: *The Genealogy of Natural Rights, Thought* 29 (1954). 414.; Tierney: *Natural Law and Natural Rights*. 391–392.; Tierney: *The Idea of Natural Rights*. 258. Lásd ST II-II q. 57 a. 1 arg.

Finnis újraértelmezési kísérletének az az Achilles-sarka, hogy az analitikus tomista filozófus voltaképpen nem tesz mást, mint hogy az objektív jogot az idézett passzusok mind-egyikében alanyi jogra írja át. De mint láttuk, teljesen egyértelmű, hogy Tamás számára az igazságosság tárgya nem a másik joga, hanem a jogos vagy helyes cselekvés, és a törvény nem a jogosultság, hanem az igazságos dolog „alapja” vagy „kifejeződése”, és így tovább.¹⁰⁷ Sokatmondó tény, hogy a *ius* szó egyszer sem fordul elő szubjektív értelemben a jogról és igazságosságról szóló értekezésben. Pontosabban talán csak egyetlen esetben: a Tamás által átvett *ulpianusi* igazságosság-definíció a *suum* birtokos névmás révén mintha valóban azt sugallná, hogy a *ius* a cselekvés kedvezményezettjéhez tartozik, hiszen az „az ő joga”: „*ius suum*” (vagy egyszerűen „*suum*”).¹⁰⁸ Tamásnak ebből eredően különös gondot kell fordítania arra – mutat rá Annabel Brett –, hogy Ulpianus meghatározását kibékítse a *Nikomakhoszi etikának* a *dikaiont* az igazságos ember által tanúsítandó helyes cselekvéssel azonosító nézőpontjával. Brett szerint „Tamás a jog két nyelvezetét a »jár« (*debere*, *debitum*) kifejezésben rejlő lehetőségek kiaknázásával tudja összehangolni. A jogos dolog az igazságos *embertől* jár egy másik *polgár*

2 és ad 1: „*Praeterea, lex, sicut Isidorus dicit, in libro Etymol., iuris est species. [...] Ad primum ergo dicendum quod consuetum est quod nomina a sui prima impositione detorqueantur ad alia significanda [...]. Ita etiam hoc nomen ius primo impositum est ad significandum ipsam rem iustam; postmodum autem derivatum est ad artem qua cognoscitur quid sit iustum; et ulterius ad significandum locum in quo ius redditur, sicut dicitur aliquis comparere in iure; et ulterius dicitur etiam ius quod redditur ab eo ad cuius officium pertinet iustitiam facere, licet etiam id quod decernit sit iniquum.*” A Bevezetésben láttuk, hogy a *Summa* ezen szakaszát elemezve Finnis eredetileg lényegében ugyanerre a következtetésre jutott.

107. Tierney: *Natural Law and Natural Rights*. 392–393.

108. Brett: *Liberty, Right and Nature*. 92. Mind Brett, mind Finnis felhívja a figyelmet a *ius suum* és *suum* kifejezések párhuzamos tamási használatára. Lásd *uo.*, illetve Finnis: *Aquinas*. 133.

nak.” Mindenesetre ez az alkalmi jelentéseltolódás korántsem szolgáltat konkluzív érvet Finnis oldalán;¹⁰⁹ annál is inkább, mert Tamás itt a római jogi terminológiából merít, amely ráadásul nem mentes a kétértelműségtől. Maga Finnis is elismeri (e kérdésben hallgatólagosan Villey-nek adva igazat), hogy az ókori római polgárnak járó *ius* akár egy jogos büntetés is lehetett: „a római jog, sőt nyomokban még Tamás korának nyelvhasználata is elfogadta, hogy a felelősség is lehet *ius*; a bűnelkövető *iusa*, hogy megfelelő büntetésben részesüljön.”¹¹⁰

Ami végül Finnis logikai érvét illeti, úgy vélem, Brian Tierney jó okkal figyelmeztet arra, hogy hibát követünk el, ha

„akárhányszor valamilyen kongeniális etikai állításra bukkanunk bármelyik vallási vagy politikai rendszerben, abban egy, a természetes vagy emberi jogokról szóló doktrínát ismerünk fel. Az erkölcsi tanításokat változatos módokon lehet kifejtetni [...]. De ha meg akarjuk érteni a természetes jogokról szóló gondolkodás történetét, akkor csupán összezavarja a kérdést, ha minden olyan erkölcsi vagy jogi tanításban, amellyel találkozunk, és amely nem inkonzisztens ugyan az alanyi jogok eszméjével, de megfogalmazásában ténylegesen nem is utal ilyen jogokra, a természetes vagy emberi jogokra vonatkozó követelést látunk.”¹¹¹

109. Uo. Brett újból aláhúzza: „a *iustum* elsődleges és elméleti szempontból fontos jelentése mindazonáltal az »igazságos cselekvés« marad Tamásnál.”

110. Finnis: *Aquinas*. 133–134. A *Natural Law and Natural Rights*-ban Finnis más hasonló példákat is idéz, hangsúlyozva, hogy általában minden premodern jogi szókészletre az volt a jellemző, hogy nem tett világos különbséget a „jog” és a „kötelesség” fogalma között. Ennek megfelelően „a művelt jogászok a klasszikus római jog egész időszaka alatt remekül megvoltak (a »szabadságot« is magában foglaló) »jog« és a »kötelesség« következetes, rendszeres kettéválasztása nélkül.” Lásd Finnis: *Natural Law and Natural Rights*. 209.

111. Tierney: *Natural Law and Natural Rights*. 394.

Összegezve: úgy tűnik, hogy Finnis – amint arra Arthur S. McGrade recenzíójának találó címe is utal – arról ír, „amit Tamásnak mondania kellett volna” (nem pedig arról, amit valójában mondott), ha a modern olvasó számára könnyebben követhető nyelvezetet használt volna.¹¹² Azon törekvése, hogy a *doctor angelicus* objektív jogról és igazságosságról szóló elemzéséből egy természetes alanyi jogi doktrínát vezessen le, ennél fogva sokkal inkább a tamási elmélet elegáns és invenciózus újraértelmezésére, mintsem autentikus olvasatára tett kísérletként írható le. Ez természetesen távolról sem áll precedens nélkül. Jacques Maritain például már a XX. század derekán beillesztette az „emberi jogok” fogalmát neotomista természetjogi rendszerébe,¹¹³ és ezek a kísérletek végső soron mind visszavezethetők a tomizmus XVI–XVII. századi megújulásáig.

Finnis érvelése ugyanakkor minden kétségen felül bizonyítja: minthogy a jog szubjektív fogalma összeegyeztethető a

112. Arthur S. McGrade: What Aquinas Should Have Said? Finnis's Reconstruction of Social and Political Thomism, *American Journal of Jurisprudence* 44 (1999). 126–127.: „Nemcsak azt kapjuk tehát, amit Tamásnak akkor kellett volna mondania, ha egy második, javított kiadását tette volna közzé például a *Summa Theologiae* törvényről szóló értekezésének, hanem azt, amit akkor kellett volna mondania, ha egy teljesen új művet, egy rendszeres társadalom- és politikaelméleti értekezést írt volna – és még ennél is többet: azt, amit akkor kellett volna mondania, ha arra vállalkozott volna, hogy ezt *more philosophico* teszi. Sőt, a fordításban és a fogalomhasználatban érvényesülő legújabb trendek elfogadása Finnis részéről [...] arra enged következtetni, hogy Finnis azt mutatja be számunkra, amit szerinte Tamás akkor mondana, ha mindezeket ma vinné végbe.” Finnis bevallottan korrigálja a tamási elméletet, de úgy gondolja, e korrekció alapját Tamás saját filozófiai premisszái képezik. Vö. Finnis: *Aquinas*. vii.

113. Lásd mindenekelőtt Jacques Maritain: *Les droits de l'homme et la loi naturelle*, New York: Maison française 1942; uő: *Man and the State*, Chicago: University of Chicago Press 1951. 4. fejezet; uő: *La loi naturelle ou loi non écrite*, szerk. Georges Brazzola, Fribourg: Éditions Universitaires 1986.

tomista eszmével, Tamás elvben akár ki is egészíthette volna természetjogi elméletét egy természetes alanyi jog-tannal.¹¹⁴ John Locke jogosultságelméletének egyik kutatója, A. John Simmons egészen odáig megy, hogy kijelenti: Tamás egyenlőségkonceptiója „egy természetes jogokra vonatkozó elmélet kidolgozása után kiált”.¹¹⁵ Ez ebben a formában nyilvánvaló túlzás, ám ettől függetlenül igaz, hogy valószínűleg nem okozott volna különösebb gondot Tamásnak (vagy legalábbis ma utólag nekünk), hogy természetjog- és igazságosságtanának egy jelentős részét torzítás nélkül a természetes jogok nyelvére is lefordítsa.¹¹⁶ Például megtehetette volna, hogy az emberi lényegből fakadó természetes hajlamokból és az ezeken alapuló természetjogi kötelességekből egyéni jogokat vezet le.¹¹⁷ A természetes jogok ebben az esetben a természetes kötelességek pusztá derivátumaiként jelentek volna meg elméletében.¹¹⁸

114. Tierney: *Natural Law and Natural Rights*. 394. A második skolasztika jogfilozófiája közvetett történeti bizonyítékot szolgáltat erre. Amint azt Tierney ugyanott megjegyzi: „Elvégre a későbbi spanyol tomisták képesek voltak Tamás természetjogát túlzott erőfeszítés nélkül saját természetes jogokról szóló tanaikkal összekapcsolni”.

115. A. John Simmons: *The Lockean Theory of Rights*, Princeton: Princeton University Press 1992, 96., 79. l.

116. Zuckert: *Do Natural Rights Derive from Natural Law?* 714.

117. Anthony J. Lisska: *Aquinas's Theory of Natural Law: An Analytic Reconstruction*, Oxford: Clarendon Press 1996. 233. és 236.

118. Mint azt Michael Zuckert hangsúlyozza, ebben a perspektívában a természetjog által megengedett szabadság „csupán a természetjogi parancs valóban emberi módon – vagyis a cselekvő alany eszének és akaratának használatán keresztül – történő betartásának jogát jelenti. Semmilyen tágabb értelemben vett erkölcsi szabadságra – a személyes szuverenitás vagy a relatíve teljesen szabad választás birodalmára – nem utal”. Lásd Zuckert: *Do Natural Rights Derive from Natural Law?* 716. Zuckert itt Herbert Hart alanyi jog-definícióját visszahangozza, mely Tuck átfogalmazásában így szól: „az egyénnek az erkölcsi világa vonatkozó részében érvényesülő szuverenitása”. Vö. Herbert Hart: *Are There any Natural Rights?*, *The Philosophical Review* 64 (1955). 184.; Tuck: *Natural Rights Theories*. 6.

Vagy az ember önmaga feletti uralmának eszméjét akár egy önálló alanyi jog formájában, a szabadsághoz való természetes jogként is megfogalmazhatta volna – ahogy azt Konrad Summenhart és a második skolasztika tomista teológusai tették évszázadokkal később. Ez már csak azért sem lett volna lehetetlen, mert a *dominium sui* fogalmát Tamás egy, az ember racionális természetén alapuló autonómiakonceptióval és egy igen határozott szabad akarat-tannal dúcolta alá.¹¹⁹

Ám ez nem több azzal kapcsolatos spekulációnál, hogy Tamás „mit mondhatott volna”. A tény ellenben az, hogy mind-ezen lehetőségek dacára Tamás – feltehetőleg tudatosan – tartózkodott az egyéni jogok nyelvének használatától.¹²⁰ És ennek megmagyarázásához nem kell nagyívű spekulációkhoz folyamodnunk. Amint azt Michael Zuckert helyesen megjegyzi: „a tomista elmélet egyes fontos elemei ellenállnak ennek a lefordításnak”.¹²¹ Először is, potenciális feszültség érzékelhető a *ius* mint alanyi jog és a helyes cselekedésként felfogott *ius* között, amennyiben az előbbi szabad döntést, míg az utóbbi egy kötelesség teljesítését feltételezi. Mint Brett írja: „a helyes dolog megtétele nem személyes választás kérdése”.¹²² Nem kell a *ius*

119. Tierney: *Dominion of Self and Natural Rights*. 179–181. Tierney kiváló tömör áttekintését adja ebben az írásban a *dominium sui* skolasztikus eszméje fejlődésének. Lásd még e tárgyban Rudolf Schüßler tanulmányát: *Moral Self-Ownership and Ius Possessionis in Scholastics*, in Mäkinen és Korkman (szerk.): *Transformations in Medieval and Early-Modern Rights Discourse*. 149–172.

120. Tierney: *The Idea of Natural Rights*. 258.: „Tamás elismerte, hogy az erőszakkal jogszerűen szembe lehet szegülni, de nem hivatkozott kifejezetten az önvédelem jogára. Átvette azt a kánonjogi tant, mely szerint a tulajdon abban az értelemben közös, hogy meg kell osztani a nélkülözőkkel, de nem tette fel a kérdést, hogy vajon a szegényeknek természetes joguk van-e a létfenntartási eszközökhöz. A római jogból elfogadta Ulpianus azon tételét, miszerint »a természetjog az, amire a természet minden állatot megtanított«, de nem kérdezett rá, hogy vajon az állatok rendelkeznek-e ennek megfelelő jogokkal.”

121. Zuckert: *Do Natural Rights Derive from Natural Law?* 715–716.

122. Brett: *Liberty, Right and Nature*. 91.

és a *lex* közötti szigorú hobbes-i dichotómiát elfogadnunk ahhoz, hogy elismerjük: amíg a természetes jogok az individuális autonómia, a szabad döntés szféráját képezik, addig a természeti törvény előírásai és tilalmai *per definitionem* korlátozzák az egyén cselekvési szabadságát.¹²³ Hangsúlyozni kell viszont, hogy ez a feszültség jelentős mértékben enyhíthető, vagy akár meg is szüntethető a „megengedő természeti törvény” eszméjének segítségével. A megengedő természeti törvény koncepciójának lényege az, hogy a természetjog egyes kérdésekben csak iránymutatást, ajánlást ad, azaz anélkül hagy jóvá bizonyos magatartásokat, hogy egyben megparancsolná (vagy éppen megtiltaná) azokat. Ily módon – a természetjogi parancsok és tilalmak által meghatározott kereteken belül – szabad választást enged címzettjei számára.

E sajátos természetjog-felfogást, mely a természetes jogok eszméjéhez hasonlóan szintén a XII. századi kánonjogig vezethető vissza, eredetileg a magántulajdon eredetének problémája ihlette. A *Concordia discordantium canonum* (ismertebb nevén a *Decretum*) elején Gratianus előbb Sevillai Izidor alapján egy olyan természetjog-definícióval szolgált, amely egyszerre ölelte fel a javak közös birtoklását és a dolgok elsajátítását,¹²⁴ majd a közös tulajdont a természetjoghoz, míg a magántulajdont az emberi joghoz és szokáshoz sorolta, ismét később pedig kifejtette, hogy a természetjoggal ellentétes tételes emberi törvények érvénytelenek.¹²⁵ A dekretistáknak komoly

123. Tierney: *Natural Law and Natural Rights*. 395., 399.; Zuckert: *Do Natural Rights Derive from Natural Law?* 716.

124. CDC d. 1 c.7: „Ius naturale est commune omnium nationum, eo quod ubique instinctu naturae, non constitutione aliqua habetur, ut viri et feminae coniunctio, liberorum successio et educatio, *communis omnium possessio* et omnium una libertas, *acquisitio eorum, quae celo, terra marique capiuntur*; item depositae rei vel commendatae pecuniae restitutio, violentiae per vim repulsio” (kiemelés tőlem). Izidor az *Etymologiae* ötödik könyvében fogalmazta meg ezt a definíciót.

125. CDC d. 8 ante c. 1: „Nam iure naturae sunt omnia communia omnibus [...]. Iure vero consuetudinis vel constitutionis hoc meum

fejtörést okozott, hogyan tudják ezeket az egymásnak ellentmondó szakaszokat összehangolni, és főleg arra magyarázatot adni, miképpen jöhetett létre a magántulajdon a természetjogi normák megsértése nélkül.

E problémára a legáltalánosabban elfogadott megoldást Rufinus javasolta. A bolognai kanonista a természetjogon belül különbséget tett parancsok és tilalmak, illetve az ún. *demonstrationes* (iránymutatások) között, amelyek olyan dolgokra vonatkoznak, „amiket a természet sem meg nem tilt, sem nem ír elő, hanem jónak nyilvánít”, és a javak közös tulajdonát a pozitív emberi törvények által legitim módon megváltoztatható „iránymutatások” körébe utalta.¹²⁶ Ezt a doktrínát továbbfejlesztve alapozta meg Huguccio, egy másik XII. századi itáliai kánonjogász a megengedő természeti törvény fogalmát. Az általa előadott álláspont szerint mind az ártatlanság állapotában létező közös tulajdon, mind pedig a bűnbeesést követően létrejövő magántulajdon alapja egy megengedő természetjogi norma volt:

„A természetjog alapján valami az enyém és valami a tiéd, de a természetjog engedélye, nem pedig parancsa alapján, mivel az isteni jog sohasem rendelte el, hogy minden dolog közös, vagy némely dolog valakinek a tulajdona legyen, viszont megengedte,

est, illud vero alterius.” *CDC* d. 8 post c.1: „Dignitate vero ius naturale simpliciter prevalet consuetudini et constitutioni. Quecunque enim vel moribus recepta sunt, vel scriptis comprehensa, si naturali iuri fuerint adversa, vana et irrita sunt habenda.”

126. *SD* d. 1: „Consistit autem ius naturale in tribus, scilicet: mandatis, prohibitionibus, demonstrationibus. Mandat namque quod prosit, ut: »diligens Dominum Deum tuum«; prohibet quod ledit, ut: »non occides«; demonstrat quod convenit, ut »omnia in commune habeantur«, ut: »omnium una sit libertas«, et huiusmodi. [...] Detractum autem ei est non utique in mandatis vel prohibitionibus, que derogationem nullam sentire queunt, sed in demonstrationibus – que scil. natura non vetat non precipit, sed bona esse ostendit – et maxime in omnium una libertate et communi possessione; nunc enim iure civili hic est servus meus, ille est ager tuus.”

hogy minden dolog közös és némely dolog valakinek a tulajdona legyen, és ekképpen a természetjognál fogva valami közös és valami a sajátunk.”¹²⁷

A megengedő természetjog eszméje hamarosan általánosan elterjedt nemcsak a kánonjogászok, hanem a teológusok és filozófusok körében is, és ezzel párhuzamosan a természetes jogokat egyre inkább a természetjog e szférájában helyezték el és alapozták meg elméletileg. Sok más középkori teológussal vagy kánonjogással (de nem Hobbes-szal és Locke-kal) ellentétben azonban Szent Tamás nem építette be ezt a felfogást jogfilozófiájába.¹²⁸ Brian Tierney szerint ez az egyik legfőbb oka annak, miért nem dolgozott ki Tamás természetes jogosultság-tant.¹²⁹ Kétségtől sok igazság van ebben a meglátásban, mindazonáltal azt gondolom, Tamás minden további nélkül elfogadhatta volna a megengedő természeti törvény koncepcióját. Különös tekintettel arra, hogy a „*De effectibus legis*” kérdésben készséggel elismerte: „Egyes cselekedetek nemüknél fogva közömbösek; és ezeket a törvény megengedi.”¹³⁰ Sőt, ez az eszme hasznos

127. Huguccio: *Summa decretorum* d. 1 c. 7: „De iure naturali aliquid est meum et aliquid est tuum, set de permissione, non de precepto, quia ius divinum numquam precipit omnia esse communia vel aliqua esse propria, set permittit omnia esse communia et aliqua esse propria et ita de iure naturali aliquid est commune et aliquid est proprium.” Idézi Rudolf Weigand: *Die Naturrechtslehre der Legisten und Dekretisten von Irenaeus bis Accursius und von Gratian bis Johannes Teutonicus*, München: Hueber 1967. 353. Meg kell ugyanakkor jegyezni, hogy Huguccio maga nem fogadta el a fenti „közös magyarázatot” (*communis expositio*), hanem mellett érvelt, hogy a természetjog csak abban az értelemben rendeli el, hogy minden közös (*communis*) legyen, hogy a magánjavak szükség idején másokkal megosztandók (*communicanda*). Lásd Brian Tierney: *Permissive Natural Law and Property: Gratian to Kant*, *Journal of the History of Ideas* 62 (2001). 385., 16. lj.

128. Lottin: *Le droit naturel chez saint Thomas d'Aquin*. 89.

129. Tierney: *Natural Law and Natural Rights*. 406.

130. *ST I-II* q. 92 a. 2 co.: „Quidam vero ex genere suo sunt actus indifferentes: et respectu horum, lex habet permittere.”

segítséget nyújthatott volna számára az egész diskurzust elindító probléma – ti. a magántulajdon legitimitásának kérdése – megválaszolásában. De mint láttuk, Tamás más megoldást, a „természetjog” kifejezés jelentésének az emberiség ősláposára való metaforikus kiterjesztését választotta.

A tomista természetjogi elmélet jogok nyelvére történő lefordításának másik fontos – bár inkább technikai jellegű – nehézsége abból ered, hogy Tamás nagyon is komolyan vette azt az arisztotelészi módszertani elvet, miszerint „be kell érniünk avval, hogy csak nagyjában, körvonalaiban mutassunk rá az igazságra [...]; a tanult embert az jellemzi ugyanis, hogy minden kérdésben csak oly fokú szabatoságot kíván, amekkorát az illető tárgy természete megenged”.¹³¹ Tamás ennek megfelelően számos ponton szándékosan vázlatos és határozatlan megfogalmazással élt, ami alapvetően megnehezíti, hogy a természetjogi elméletére alapozott természetes jogokat közelebből, részletesen meg lehessen határozni.¹³² Márpedig, mint azt Finnis és – az ő nyomán – Anthony J. Lisska is hangsúlyozza, a „kazuisztika” az emberi jogok bármilyen listája megállapításának fogalmi előfeltétele.¹³³ A tomista természetjogtan azonban radikálisan különbözik a XVII–XVIII. századi, *more geometrico* kimunkált, deduktív természetjogi rendszerektől.¹³⁴ Ebből következően nem tartalmazza – és a fentiekből eredően nem is tartalmazhatja – a természetjogi kötelességek teljes, végleges és zárt rendszerét; és „[a] kötelességek természetes táblája nélkül nem lehetséges a természetes jogok tábláját levezetni”.¹³⁵

Mindamellet ez sem látszik végső, meghatározó oknak. Mindent összevetve úgy tűnik, hogy a döntő tényező, ami

131. NE 1094b.

132. Zuckert: Do Natural Rights Derive from Natural Law? 717–719.

133. Finnis: *Natural Law and Natural Rights*. 225–226.; Lisska: *Aquinas's Theory of Natural Law*. 239.

134. Frivaldszky János: *Természetjog. Eszmetörténet*, Budapest: Szent István Társulat 2001. 135.

135. Zuckert: Do Natural Rights Derive from Natural Law? 718.

miatt a természetes jogok nem jelennek meg az angyal dok-
tor jogfilozófiájában, magában a tomista gondolati rendszer-
ben mint egészben keresendő, amely – mint köztudomású – a
keresztény teológia és az arisztotelészi filozófia harmonikus,
ám törékeny szintézise. Rendkívül összetett és nagy horderejű
kérdésről lévén szó, amelynek csak a felszínét tudnám itt érin-
teni, ezért inkább Frederick Copleston ekesszólóan előadott,
megvilágító erejű okfejtésére támaszkodom:

„Az arisztotelianus filozófus számára az számít igazán, ami egye-
temes, a teljes egész, nem pedig az egyén mint olyan [...]. Az
egyed a faj javáért van: a faj az, ami az egymást követő egyedek ré-
vén fennmarad; [...] az ember egy elem az univerzumban, annak
része [...]. A keresztény filozófus szerint viszont az egyedi emberi
személynek természetfeletti rendeltetése van [...]; az egyén sze-
mélyes kapcsolatban áll Istennel, és bármennyire hangsúlyozzuk
is a kereszténység közösségi aspektusát, az igazság az, hogy végső
során minden egyes személy nagyobb értékkel bír, mint az egész
anyagi univerzum, amely az ember javára létezik”.¹³⁶

Úgy tűnik számomra, hogy míg egyfelől a kereszténységben
rejlő individualista vagy perszonalista elemek eleve kizárták
az egyén közösségnek való teljes alárendelését a tomista rend-
szerben, másfelől Tamás arisztotelianus holizmusa, illetve
elméletének következetes racionalizmusa az egyéni jogok ta-
nának sem engedett tág teret. A következő évszázadban ugyan-
akkor az egyént előtérbe állító nominalizmus felemelkedése
és az emberi és az isteni akarat szabadságát egyaránt radika-
lizáló voluntarizmus előretörése alapjaiban változtatta meg a
középkori gondolkodás szellemi klímáját – a természetes jo-
gok eszméje szempontjából kedvező módon. E nominalista
„forradalom” fő alakja a híres-hírhedt angol ferences rendi
filozófus-teológus, William Ockham volt.

¹³⁶ Frederick Copleston: *A History of Philosophy*, London: Con-
tinuum 2003, 2. kötet: *Medieval Philosophy*. 428.

II. A nominalista „forradalom”: William Ockham

A szakirodalomban sokáig – sőt talán mind a mai napig – Ockham jogfilozófiájának Michel Villey által adott értelmezése gyakorolta a legnagyobb hatást.¹³⁷ Villey amellet érvelt, hogy Ockham nominalista és voluntarista filozófiája szükségszerűen vezetett a természetjog hagyományos objektív felfogásának elhagyásához és annak természetes jogok általi felváltásához. Amint arra már a Bevezetésben utaltam, Villey szerint az alanyi jogok fogalma a *venerabilis inceptor* politikai írásai-ban jelent meg először, nominalizmusának jogi gyümölcseként. Meg kell itt említeni, hogy noha kétségtelenül Villey Ockham-interpretációja a legismertebb, Villey előtt hasonló álláspontot fejtett ki Georges de Lagarde.¹³⁸ Sőt, egyes kortárs eszmetörténészek az ő munkáját tekintik Ockham jog- és politikai filozófiája „legkifinomultabb”, „legmélyrehatóbb és leginkább gondolatébresztő” elemzésének, s az imént idézett tézisek legjobb megfogalmazásának.¹³⁹ Maga Villey is elismer-

137. Lásd mindenekelőtt Villey: *La genèse du droit subjectif chez Guillaume d'Occam*, és uő: *La formation de la pensée juridique moderne*. 199–262.

138. Lásd Lagarde: *La naissance de l'esprit laïque*, 1. kiadás, 5. kötet: *Ockham: Bases de départ*, 6. kötet: *Ockham: La morale et le droit*; 2. kiadás, 4. kötet: *Guillaume d'Ockham: Défense de l'empire*, 5. kötet: *Guillaume d'Ockham: Critique des structures ecclésiastiques*.

139. Brian Tierney: *Natural Law and Canon Law in Ockham's Dialogus*, in John G. Rowe (szerk.): *Aspects of Late Medieval Government and Society: Essays Presented to J. R. Lander*, Toronto: University of Toronto

te, hogy Ockham munkásságának jogelméleti jelentőségét először Lagarde ismerte fel.¹⁴⁰

Az utóbbi évtizedekben azonban ezt az igen elterjedt értelmezést számos alapvető kritika érte. Az egyik jeles kritikus, Brian Tierney Villey mindkét központi tézisének megkérdőjelezi.¹⁴¹ Egyrészt szövegekkel alátámasztva bizonyítja, hogy a jog szubjektív fogalma nem Ockham műveiben, hanem a XII. századi kánonjogi tudományos diskurzusban tűnt fel először. Másrészt azt állítja, hogy a *iura naturalia* (természetes jogok) és a *ius naturale* (természetjog) – Ockhamnál és általában – nemhogy nem összeegyeztethetetlen, hanem egymást kölcsönösen kiegészítő, korrelatív fogalmak, és Ockham az egyéni jogokra vonatkozó elméletét nem nominalista és voluntarista filozófiájából vezette le; valójában mind a természetes jogokról, mind a természeti törvényről alkotott koncepcióját egy racionalista etika ihlette.

E fejezetben Ockham vonatkozó tanait a fent ismertetett ellentétes interpretációk fényében vizsgálom. A fejezet első részében előbb Ockham filozófiájának és politikaelméletének meglehetősen problematikus viszonyát, majd erkölcsfilozófiáját tárgyalom. A fejezet második részét Ockham jogfilozófiájának szentelem. A 2.1. pontban a *doctor plus quam subtilis* természetjogtanát elemzem, amellyel kapcsolatban elsősorban az a kérdés merül föl, hogy Ockham képes-e egyáltalán nominalizmusa talaján (vagy éppen annak ellenére) egy koherens természetjogi doktrínát kidolgozni, és elméletének voluntarista és racionalista elemeit egymással összeegyeztetni.

Press 1986. 4.; Arthur S. McGrade: *The Political Thought of William of Ockham: Personal and Institutional Principles*, Cambridge: Cambridge University Press 1974. 34.

140. Villey: La genèse du droit subjectif chez Guillaume d'Occam. 111.

141. Lásd Tierney: Natural Law and Canon Law in Ockham's *Dialogus*; uő: Villey, Ockham and the Origin of Natural Rights; uő: Origins of Natural Rights Language; uő: *The Idea of Natural Rights*.

Végül a 2.2. pontban Ockham természetes jogosultság-tana kapcsán mindenekelőtt arra keresem a választ, hogy abban valóban nominalista logikája és metafizikája, valamint a szabad isteni és emberi akaratot középpontba állító voluntarizmusa tükröződik-e.

1. Filozófiai-teológiai alapok

1.1. A filozófus és a politikai gondolkodó

Ockham filozófusként, más középkori gondolkodókkal ellentétben, meglehetősen indifferenciával viseltetett a joggal szemben. Bár oxfordi és londoni időszakában írt elméleti műveiben – mint a korabeli filozófusok és teológusok általában – megfogalmazott ugyan reflexiókat az erkölcs alapjával, az akaratnak és az észnek a cselekvésben betöltött szerepével, az akarat szabadságával, az emberi cselekedetek céljával stb. kapcsolatban, de nem bocsátkozott részletes vizsgálódásokba nominalista filozófiájának esetleges jogi, társadalmi vagy politikai implikációit illetően; ehelyett beérte néhány közvetett, elszórt jogra vonatkozó utalással.¹⁴² Bizonyos, nagyrészt rajta kívül álló körülmények – az avignoni pápai udvarba idézése és egyes teológiai és filozófiai tételeinek elítélése,¹⁴³ illetve a ferences rend és XXII. János pápa között az evangéliumi szegénység értelmezése körül kialakult vitába való bekapcsolódása¹⁴⁴ – azon-

142. Lagarde: *La naissance de l'esprit laïque*. 1. kiadás, 6. kötet, 93–95.

143. Ezt az állítást a történeti hűség kedvéért annyiban pontosítanunk kell, hogy a Szentszék soha nem ítélte el hivatalosan Ockham teológiai vagy filozófiai nézeteit; azért közösisette ki, mert XXII. János pápa engedélye nélkül hagyta el Avignont. Lásd Rega Wood: *Ockham on the Virtues*, West Lafayette: Purdue University Press 1997. 5.

144. Minden valószínűség szerint Cesenai Mihály, a ferences rend miniszter generálisa szólította fel Ockhamet a vonatkozó pápai dekretálisok és a tulajdonról szóló kánonjogi szövegek tanulmányozására. Vele együtt szokott meg később a *venerabilis inceptor* Avignonból, és lett

ban végül mégis arra vezették, hogy jogi kérdésekkel (először a szegénységvita jogi aspektusaival) foglalkozzon.

Felvetődik tehát a kérdés: milyen viszony áll fenn – ha fennáll egyáltalán – Ockham egymástól kronológiailag szinte teljes mértékben elváló filozófiai-teológiai és politikai-jogi munkássága között? Ez az első látásra talán mesterkéltnek tűnő kérdés valójában a vízvázlasztó szerepét tölti be Ockham politikai és jogfilozófiájának két domináns értelmezési iránya között. Az egyik, Georges de Lagarde és Michel Villey nevével fémjelzett megközelítés szerint Ockham nominalista filozófiai-teológiai felfogása és jog- és politikaelmélete között kölcsönös összefüggés és kontinuitás figyelhető meg, s így az utóbbi az előbbi kontextusában értelmezendő. Lagarde azt vallja, hogy Ockham oxfordi időszaka „döntő befolyást gyakorolt” később kifejtett politikai nézeteire, és jogfilozófiája lényegében nem egyéb, mint nominalista és voluntarista filozófiájának „folytatása és alkalmazása”.¹⁴⁵ Ugyanezt a nézőpontot képviseli Villey is: „Sokan tagadták, hogy létezne kapcsolat filozó-

menedéket – többek között Padovai Marsiliusszal egyetemben – XXII. János politikai ellenfele, Bajor Lajos német-római császár udvarában. Kiváló bevezetést nyújt a ferences szegénységesszménnyel kapcsolatos viták történetébe Malcolm D. Lambert: *Franciscan Poverty: The Doctrine of the Absolute Poverty of Christ and the Apostles in the Franciscan Order, 1210–1323*, London: SPCK 1961. Ugyanezeknek a vitáknak a jogi szempontból történő elemzését lásd Virpi Mäkinen: *Property Rights in the Late Medieval Discussion of Franciscan Poverty*.

145. Lagarde: *La naissance de l'esprit laïque*. 2. kiadás, 4. kötet, 17.: „anélkül, hogy filozófiai műveiben *a priori* politikájának elvei után akar-nánk kutatni, úgy véljük, hogy gondolkodásának első, filozófiai szakasza döntő befolyást gyakorolt a későbbiekre.” Uő: *La naissance de l'esprit laïque*. 1. kiadás, 6. kötet, 96.: „Megoldásai csak a nominalista tanának szilárd magvát képező elvek összességébe illesztve nyerik el valódi értéküket. Ez utóbbiak meghosszabbításai és alkalmazásai.” Michael Wilks tudatosan Lagarde szemléletmódját teszi magáévá, amikor Ockham nominalizmusát állítja politikai és ekkleziológiai nézeteiről szóló elemzésének középpontjába. Lásd Michael J. Wilks: *The Problem of Sovereignty in the Later Middle Ages: The Papal Monarchy with Augustinus Trium-*

fiai és politikai művei között; a magam részéről meg vagyok róla győződve, hogy ez a kapcsolat igenis létezik. [...] A jogász Ockham teljes következetességgel a filozófus Ockham útját követi.”¹⁴⁶

Ezen álláspont mérsékeltebb változata, anélkül, hogy szoros logikai viszonyt tételezne, jelentős mértékű kongruenciát érzékel Ockham filozófiája és politikai gondolkodása között. Arthur S. McGrade például, bár egyfelől kételyeit fejezi ki a tekintetben, hogy „egy átfogó nominalizmus-interpretáció megfelelő alapot kínálna-e Ockham politikai gondolkodásának általános értelmezése számára”, másfelől úgy véli, hogy „ennek ellenére érdemes lehet megvizsgálnunk Ockham metafizikájának, ismeretelméletének vagy [...] logikájának egyes konkrét elemeit abból a célból, hogy legalább részleges magyarázatot nyerjünk polemikus műveinek különféle

plus and the Publicists, Cambridge: Cambridge University Press 1963. 17., 88–96.

146. Villey: *La formation de la pensée juridique moderne*. 202., 224. Hasonló álláspontot foglal el Léon Baudry is, aki szerint Ockham filozófiája áthatja és meghatározza társadalomról és politikáról vallott nézeteit. Lásd Léon Baudry: *Le philosophe et le politique dans Guillaume d'Ockham*, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 12 (1939). 210. Michel Bastit ugyancsak szoros kapcsolatot lát Ockham filozófiai-teológiai és politikai munkássága között. E véleményéhez a következő érdekes megjegyzést fűzi: „Ha nem észlelnénk ezt a viszonyt, az azt jelentené, hogy olyan mértékben engedtünk a nominalista gondolkodás csábításának, hogy [Ockham] gondolkodásában már csak két kapcsolat nélküli elemet látunk; politikafelfogása ez esetben abszurdnak, minden okot nélkülözőnek, csupán a véletlen gyümölcseinek tűnne számunkra.” Lásd Michel Bastit: *Naissance de la loi moderne. La pensée de la loi de Saint Thomas à Suarez*, Párizs: Presses Universitaires de France 1990. 244. Végül Richard Scholz értelmezése szerint Ockham mindenekelőtt teológus volt: „gondolkodásának és cselekvésének teológiai kiindulópontja mindig felismerhető, és semmi sem vezethet nagyobb hibákra, mint ha azt gondoljuk, hogy politikai kérdésekkel és tanokkal kapcsolatos felfogását el tudjuk attól vonatkoztatni.” Lásd Richard Scholz: *Wilhelm von Ockham als politischer Denker und sein Breviloquium de principatu tyrannico*, Lipcse: Hiersemann 1944. 1.

kérdéseire”, és maga is számos „politikai visszatükröződését” (*political repercussions*) mutatja ki Ockham logikai individualizmusának.¹⁴⁷ Hasonló véleményen van Hilary S. Offler: noha elismeri, hogy csupán sovány és elégtelen bizonyítékok támasztják alá azt az állítást, miszerint Ockham politikai eszméit közvetlenül filozófiai nézetei határozták volna meg, mindamellett úgy ítéli meg, hogy „a logikus Ockham fontos volt a polemista karrierje szempontjából”.¹⁴⁸

A másik jellemző megközelítés ezzel ellentétben nem lát belső összefüggést Ockham politikaelmélete és filozófiai-teológiai tanai között. Az ezt az álláspontot magukéva tevő tudósok arra törekszenek, hogy a két gondolkodási területet – amennyire csak lehetséges – egymástól függetlenül vizsgálják. Lagarde Ockham-interpretációjának egyik határozott kritikusa, John B. Morrall például kategorikusan kijelenti, hogy Ockham politikafelfogásának és általános filozófiai nézőpontjának összekapcsolása csupán a neotomizmus találmánya: „Csak a neotomista értelmezés által befolyásolt szerzőknél találkoznak azzal az elképzeléssel, hogy Ockham politikai vitákban

147. McGrade: *Ockham and the Birth of Individual Rights*. 150., 156–162. Marilyn McCord Adams hasznos áttekintését adja az „individualizmus” Ockham által vallott különböző – metafizikai, episztemológiai, etikai és politikai – változatainak, melynek végén arra a következtetésre jut, hogy Ockham mindegyik említett területen következetesen előtérbe állítja az individuumot. Lásd Marilyn McCord Adams: *Ockham’s Individualisms*, in Wilhelm Vossenkuhl és Rolf Schönberger (szerk.): *Die Gegenwart Ockhams*, Weinheim: VCH 1990. 3–24. Gordon Leff úgyszintén Ockham mélyreható ismeretelméleti és ontológiai individualizmusát hangsúlyozza. Továbbá kiemeli, hogy Ockham az egyházi és a világi hatalom „természetével kapcsolatos hagyományos előfeltevések megsemmisítő kritikáját [...] nagymértékben saját tágabb filozófiai és teológiai előfeltevéseire támaszkodva” nyújtotta. Lásd Gordon Leff: *William of Ockham: The Metamorphosis of Scholastic Discourse*, Manchester: Manchester University Press 1975. 616.

148. Hilary S. Offler: *The „Influence” of Ockham’s Political Thinking: The First Century*, in Vossenkuhl és Schönberger (szerk.): *Die Gegenwart Ockhams*. 345.

elfoglalt álláspontja filozófiájának szükségszerű következménye lett volna.”¹⁴⁹ Ockham filozófiájának egyik legelismertebb szakértője, Philotheus Boehner hasonlóképpen úgy gondolja, hogy Ockham politikai nézeteit metafizikájára alapozni és az alapján magyarázni „kalandor vállalkozás”, az értelmező „konstrukciója”. „Ockham politikai eszméi, már amennyire ezt meg tudjuk állapítani, nagy vonalakban bármelyik XIII. századi klasszikus metafizika talaján kifejlődhetnek volna”.¹⁵⁰ Végül Annabel Brett amellet érvel, hogy „[a]bból, hogy Ockham valamely vonatkozásban voluntarista, nem következik, hogy ez hatással lenne természetes alanyi jog-fogalmára.”¹⁵¹

Brian Tierney, miután más érvekkel kiegészítve megismétli és összegzi mindezeket a véleményeket, arra a következtetésre jut, hogy „[c]sakugyan nem áll fenn inkongruencia Ockham filozófiája és politikaelmélete között, ám szükségszerű kapcsolat sem.” Ebből fakadóan „Ockham jogokról szóló elmélete összeegyeztethető volt nominalista filozófiájával, de bármely más filozófiával is kompatibilis volt, amely – mint minden keresztény filozófia – elismeri az egyedi emberi személy létezését és értékét.”¹⁵²

149. John B. Morrall: Some Notes on a Recent Interpretation of William of Ockham's Political Philosophy, *Franciscan Studies* 9 (1949). 338.

150. Philotheus Boehner: Ockham's Political Ideas, in uő: *Collected Articles on Ockham*, szerk. Eligius M. Buytaert, St. Bonaventure: Franciscan Institute 1958. 445–446. Charles Zuckerman még tovább megy, amikor általában azt hangoztatja, hogy az egyházkormányzásra vonatkozó középkori elméletek metafizikai tanokra való visszavezetése törvényszerűen logikai hibákhoz vezet. Ockhamnak például következetes nominalistaként elvben azt a nézetet „kellett volna” vallania, hogy az egyházi főhatalom legalább végső fokon az egyház egyes tagjait illeti meg; a valóságban azonban azt az ezzel ellentétes álláspontot foglalta el, hogy a pápa közvetlenül Krisztustól kapta az egyház kormányzásának hatalmát. Lásd Charles Zuckerman: The Relationship of Theories of Universals to Theories of Church Government in the Middle Ages: A Critique of Previous Views, *Journal of the History of Ideas* 36 (1975). 586.

151. Brett: *Liberty, Right and Nature*. 51–52.

152. Tierney: *The Idea of Natural Rights*. 32., 197.

A fenti megközelítések közötti különbségek sokszor Ockham jog- és politikai filozófiájának jellemzését és értékelését is meghatározó módon befolyásolják. Azok az eszmétörténészek, akik kölcsönös összefüggést vagy kongruenciát fedeznek fel Ockham nominalista filozófiája és politikaelmélete között, a *venerabilis inceptor* személyében többnyire olyan radikális újjítót látnak, aki „szemantikai forradalmat” indított el „a jogtudomány történetének kopernikuszi pillanatában, két világ határán”,¹⁵³ míg akik nem érzékelnek szoros kapcsolatot e két terület között, gyakran hajlanak arra, hogy Ockhamet mint politikai íróként „a múlt vívmányai értelmezőjének és védelmezőjének”, egy „konzervatív szintézis” megalkotójának tekintsék.¹⁵⁴

Kezdjük a legegyszerűbb problémával. Úgy látszik, egyetértés mutatkozik az Ockham-kutatók körében abban, hogy nem következett be teljes törés Ockham munkásságának két szakasza között: „végtére is nem egy skizofrénnal van dolgunk”, és „badarság lenne azt állítani, hogy az 1328. év táján Ockham agyát valamiféle drasztikus leukotómiának vetették alá”.¹⁵⁵ Ezt a tudományos közmegegyezést az a tény is alátámasztja, hogy bár teológiai és filozófiai műveit Ockham túlnyomórészt 1324 (Avignonba idézése) előtt megalkotta, ezután sem hagyott fel teljes egészében a filozófia és a teológia művelésével: filozófiai főművét, a *Summa logicae*-t és egyik fontos teológiai munkáját, a *Quodlibeta septem*-et minden valószínűség szerint avignoni tartózkodása alatt, 1324 és 1328 között fejezte be,¹⁵⁶ és elkép-

153. Villey: *La formation de la pensée juridique moderne*. 261.

154. Morrall: *Some Notes on a Recent Interpretation*. 369. Természetesen akadnak fontos kivételek e „szabály” alól.

155. Tierney: *Natural Law and Canon Law in Ockham's Dialogus*. 5.; Offler: *The „Influence” of Ockham's Political Thinking*. 345. Léon Baudry is hangsúlyozza, hogy eleve valószínűtlen az a hipotézis, miszerint szigorúan el lehet választani a polemista Ockhamet a filozófus Ockhamtól. Lásd Baudry: *Le philosophe et le politique dans Guillaume d'Ockham*. 210.

156. Jenny E. Pelletier: *William Ockham on Metaphysics: The Science of Being and God*, Leiden: Brill 2012. 1. George Knysh szerint lehetsé-

zelhető, hogy még Bajor Lajos császár müncheni udvarában is írt két rövid logikai értekezést.¹⁵⁷ Azonkívül arról sem szabad megfeledkeznünk, figyelmeztet Offler, hogy „a politikai író Ockham főként a filozófus és teológus Ockham hátán tett szert közismertségre.”¹⁵⁸

Igaz az, amit Michel Bastit sugall, hogy már Ockham korai filozófiai és teológiai munkáiban találkozhatunk – még ha embrionális vagy implicit formában is – egyes későbbi politikai és jogi koncepcióival?¹⁵⁹ Minthogy Ockham filozófusként majdhogynem teljes érdektelenséget mutatott a politikai és jogi kérdések iránt, elméleti műveiben alig találunk politikai vagy jogi szempontból említésre méltó gondolatot. Időnként mégis előfordult, hogy nominalista metafizikai nézeteit Ockham *expressis verbis* a társadalmi és politikai jelenségekre vonatkoztatta. A *Summula philosophiae naturalis* egyik szakaszában például Ockham nem csupán annyit ír általában (mint

ges, hogy Ockham eredetileg más céllal utazott Avignonba (a ferences rend küldte oda filozófiát tanítani), és csak később, 1327-ben idézték be hivatalosan a pápai udvarba. Lásd George Knysh: Biographical Rectifications concerning Ockham's Avignon Period, *Franciscan Studies* 46 (1986). 64–65., 68–70. Az inkvizíciós eljárás „tradicionális” történetét a legrészletesebben Baudry meséli el. Lásd Léon Baudry: *Guillaume d'Occam. Sa vie, ses oeuvres, ses idées sociales et politiques*, Párizs: Vrin 1949, 1. kötet: *L'homme et les oeuvres*. 96–116.

157. Az *Opera philosophica* szerkesztői Ockham *Tractatus minor logicae* és *Elementarium logicae* című írásait a „kétes eredetű és hamis műveket” (*opera dubia et spuria*) tartalmazó 7. kötetben helyezték el. Jürgen Miethke azonban meggyőzően érvel ezen értekezések eredetisége mellett. Lásd Jürgen Miethke: Wilhelm von Ockham, in Martin Greschat (szerk.): *Gestalten der Kirchengeschichte*, 4. kötet: *Mittelalter II*, Stuttgart: Kohlhammer 1983. 168.; uő: Der Abschluß der kritischen Ausgabe von Ockhams akademischen Schriften, *Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters* 47 (1991). 180–184.

158. Offler: The „Influence” of Ockham's Political Thinking. 346.

159. Bastit: *Naissance de la loi moderne*. 268.: „az ockhami természet-jog-fogalom legfontosabb elemeit már a legspekulatívabb művek körvo-nalazták”. Lásd még 250., 270.

sok más helyen), hogy az egész nem több a részek összegénél, hanem a „népre” (*populus*) is alkalmazza ezt az elvet, mondván, hogy azt az egyedi személyek alkotják.¹⁶⁰

Megfordítva a kérdést: hivatkozott-e politikai írásaiban Ockham kifejezetten nominalista filozófiai és teológiai tanaira? Tierney szerint „úgyszólván soha”, és „jó oka volt erre”.¹⁶¹ Tagadhatatlan, hogy míg Ockham polemikus művei tele vannak kánonjogi és szentírási hivatkozásokkal, addig saját filozófiai vagy teológiai eszmefuttatásaira csak viszonylag ritkán utal vissza. Ez utóbbi hivatkozások ugyanakkor korántsem tekinthetők jelentéktelennek, hiszen Ockham szép számban sorakoztat fel politikai munkáiban logikai, etikai, sőt teológiai érveket is. *Dialogus inter magistrum et discipulum de imperatorum et pontificum potestate* című művében (a továbbiakban: *Dialogus*) *fallacia figure dictionis*¹⁶² és *amfibóliára*¹⁶³ hoz példákat. Első politikai vitairata, az *Opus nonaginta dierum* az erkölcsi szempontból közömbös cselekedetekről szóló tanát idézi fel,¹⁶⁴ illetve Ockham teológiájának két központi

160. SPN lib. 1, c. 19: „totum non est aliud a partibus simul iunctis et unitis [...] totum non est nisi omnes partes; sed non semper, sed solum tunc quando sunt debito modo collocatae vel ordinatae seu unitae. Ad diversa enim tota requiritur diversa unio partium: quandoque enim requiritur quod partes sint simul localiter, quandoque quod sint indistantes ita quod nihil sit medium, quandoque poterit aliquid esse medium sed requiritur rectus ordo, sicut plures homines faciunt unum populum.”

161. Tierney: *Natural Law and Canon Law in Ockham's Dialogus*. 4.

162. *Dial.* 1.4.9.; *Dial.* 1.5.5. Az utóbbi passzusban a mester a tanítvány azon kérdésére, hogy vajon az az állítás, mely szerint „bármely keresztény tévedést követhet el a hit ellen; tehát az egész keresztény közösség tévedhet a hit ellenében”, igaz-e, így felel: „az ilyen érvelési mód [...] nem érvényes, hanem *fallacia figure dictionis*; egy olyan névről ugyanis, amely nem kollektív, egy gyűjtőnévre következtetni gyakori tévedés”.

163. *Dial.* 3.1.2.17.

164. OND c. 58; OND c. 65; OND c. 123. Mi több, az 58. fejezetben a használat aktusának erkölcsileg közömbös jellege fontos szerepet kap a *simplex usus facti* (egyszerű tényleges használat) fogalmának megalkotásában és annak a használati jottól (*ius utendi*) való elválasztásában.

elemét, az isteni mindenhatóság tételét és a *potentia Dei absoluta* (Isten abszolút hatalma) és *potentia Dei ordinata* (Isten rendezett vagy elrendelt hatalma) közötti megkülönböztetést használja fel érvelésében.¹⁶⁵ A *Dialogus*ban pedig Ockham e teológiai tanokat nem egy ekkleziológiai problémára alkalmazza.¹⁶⁶

Jóval bonyolultabb és lényegesebb kérdés, hogy Ockham politikai és jogi nézetei vajon filozófiai eszméit tükrözik-e, és ha igen, milyen mértékben. Az imént láttuk, hogy Ockham olykor-olykor már korai filozófiai műveiben is kiterjesztette metafizikai individualizmusát a társadalmi jelenségekre. A későbbiekben politikai íásaiban számtalanszor megismételte azt a kijelentést, hogy a közösség nem valóságos entitás, hanem csupán valódi létezők, ti. egyedi személyek összessége.¹⁶⁷ Ockham e tárgyban tett legérdekesebb megállapításai az *Opus nonaginta dierum* 6. és 62. fejezetében olvashatók, ahol többek között azért támadja XXII. Jánost, mert a kánonjogász pápa a ferences rendet a „fiktív személy” (*persona ficta*) vagy „képzelt személy” (*persona imaginaria*) fogalmával írta le. „*Quia vir reprobis*” kezdetű bullájában XXII. János mindössze annyit állított, hogy a ferences rend, bár rendelkezik használati joggal, fiktív személy lévén ténylegesen nem használhat dolgokat. A *persona ficta* kánonjogi elmélete teljes mértékben összeegyeztethetőnek tűnik a nominalista ontológiával, elvégre szintén abból a feltevésből indul ki, hogy egyedül az individuumok tekinthetők valódi személynek.¹⁶⁸ Mivel azonban Ockham félreérti a pápa szavait (és mert a bulla minden egyes pontját cáfolni akarja), leszögezi, hogy olyan személynek jogot tulajdonítani, akit cselekvésre képtelennek nyilvánítunk, logi-

165. OND c. 95.

166. *Dial.* 1.5.2.; *Dial.* 1.5.23.; *Dial.* 1.5.31.

167. OND c. 6; OND c. 62; OQ 8.7.; DIPP c. 27.

168. Tierney: *The Idea of Natural Rights*. 122., 65. lj.

kai ellentmondást von maga után, és fenntartja, hogy a ferences rend – akárcsak a nép vagy az egyház – nem fiktív személy, hiszen létező emberekből áll:

„Amikor [XXII. János] azt mondja, hogy egy közösség nem testesít meg valódi személyt, erre [a ferencesek] azt felelik, hogy egy közösség nem egy, hanem több valós személy. Egy nép szerint emberek eggyé egyesült sokasága, éppúgy, ahogy a hívek közössége az egy hitet valló hívőké. [...] [Í]gy tehát a testvérek a rend, és a rend a testvérek. Ebből nyilvánvalóan az következik, hogy a rend nem képzelt és képviselt személy, hanem valóságos, létező személyeket jelent.”¹⁶⁹

Bármennyire groteszk is ez az okfejtés, abból a szempontból kifejező, hogy rávilágít: Ockham politikai gondolkodóként is kitarzott azon nézete mellett, hogy minden csoport a tagjai összegével egyenlő. Tierney is elismeri, hogy ez azon esetek egyike, amikor Ockham nominalista filozófiája „behatolt” polemikus írásaiba.¹⁷⁰

Korábban említettem, hogy McGrade bizonyos hasonlóságokat mutat ki Ockham logikája és politikafelfogása között.¹⁷¹

169. OND c. 6: „Cum vero dicit quod communitas non gerit veram pesonam, dicunt quod communitas non est una vera persona, sed est plures verae personae. Unde populus est multi homines congregati in unam, sicut communitas fidelium est multi fideles unam fidem profitentes.” OND c. 62: „ita Fratres sunt ordo et ordo est Fratres. Ex quo sequitur evidenter quod ordo non est persona imaginaria et repraesentata, sed ordo est verae personae reales.” Ez az érvelés XXII. János álláspontjának teljes félreértéséről tanúskodik, akinek természetesen eszébe sem jutott tagadni, hogy a ferences rend valós személyekből áll.

170. Tierney: *The Idea of Natural Rights*. 122., 65. lj.

171. Ockham logikai elméletének összefoglalását lásd pl. Marilyn McCord Adams: *William Ockham*, Notre Dame: University of Notre Dame Press 1989, 1. kötet, 2. rész: *Logic*. 317–491.; E. Jennifer Ashworth és Paul Vincent Spade: *Logic in Late Medieval Oxford*, in Jeremy Catto és Ralph Evans (szerk.): *The History of the University of Oxford*, 2. kötet: *Late Medieval Oxford*, Oxford: Clarendon Press 1992. 35–64.; Calvin

Úgy vélem, meggyőzően bizonyítja, hogy Ockham politikai és jogfilozófiája „részben a dolgok szemléletének egy olyan módjából fakadt, amely meglehetősen természetességgel adódott egy olyan logikus számára, aki előszeretettel reagált úgy általános kijelentésekre, hogy azokkal egyenértékű egyedi kijelentéseket feleltetett meg nekik.”¹⁷² Ahogy Ockham logikai munkássága jelentős részben arra irányult, hogy az univerzálékat magukban foglaló általános állításokat azokkal ekvivalens, de általános fogalmakat egyáltalán nem tartalmazó egyedi állításokká alakítsa át, ugyanúgy politikaelméletében is arra törekedett, hogy a társadalmi vagy politikai csoportokkal kapcsolatos kijelentéseket az azokat alkotó individuumokra vonatkozó állításokként kezelje.¹⁷³ Ez azután messzeható következményekkel járt nemcsak az érvelés módját, hanem tartalmát illetően is. Mint azt McGrade kifejti:

„Az általam ismert legegységelműbb jele annak, hogy Ockham a politikai közösségeket valóban az azokat alkotó egyénnel azonosította, az a jellegzetes mód, ahogyan egyik vagy másik kormányzati forma mellett érvelt. [...] Ugy tűnik számomra, hogy mindezek az érvek egy olyan szemléletet tükröznek, amely úgy tekint a közösségi életre, mint konkrét egyének közötti kölcsönhatások eredőjére, amit a politikai cselekvés elősegíthet vagy gátolhat ugyan [...], de lényegi sajátosságát semmi egyénfeletti dologból nem meríti. És nincs tudomásom egyetlen olyan ockhami évről sem, amely valamilyen szupraindividuális közösségfelfogás elfogadását kívánná meg tőlünk.”¹⁷⁴

G. Normore: Some Aspects of Ockham's Logic, in Paul Vincent Spade (szerk.): *The Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge: Cambridge University Press 1999. 31–52.

172. McGrade: Ockham and the Birth of Individual Rights. 164.

173. Uo. 153., 156.

174. Uo. 158.

Ockham sajátos, logikusokra jellemző gondolkodásmódja más módon is jelen van politikai munkáiban, mégpedig egyfajta logikai *jusqu'au boutisme* formájában: minden érvet a még elgondolható legvégső pontig visz el, bármennyire valószínűűtlennek, képtelennek vagy nevetségesnek tűnjön is az.¹⁷⁵

Ockham filozófiai tanainak jogi és politikai nézeteire gyakorolt hatása erkölcsfilozófiája esetében mutatható ki a legnyilvánvalóbban. Még az egyébként szkeptikus Tierney is kiemeli, hogy ha Ockham etikáját vizsgáljuk, akkor azt állapíthatjuk meg, hogy „csakugyan tökéletes a koherencia korábbi és későbbi gondolkodása között”, hozzátéve, hogy „az *Opus nonaginta dierum*ban megfogalmazott, a tulajdon eredetére vonatkozó tanítása racionális erkölselmélete pontos szemléltetésének tűnik.”¹⁷⁶ Ockham erkölcsfilozófiáját a következő pontban fogom részletesen tárgyalni; nem árt mindenesetre Tierney megjegyzésével kapcsolatban már most két fontos pontosítást tennünk. Először is, e koherencia nem jelenti azt, hogy Ockham erkölcsfilozófiájának politika- és jogelméletéhez való viszonya teljes egészében problémátlan lenne.¹⁷⁷ Má-

175. Offler: The „Influence” of Ockham’s Political Thinking. 346. Offler Ockham polemikus műveinek ezt a vonását az eretnekségről szóló hosszadalmas fejtegetés példájával illusztrálja, mely a *Dialogus* első részének ötödik könyvében olvasható: „Krisztus ígéretei arról biztosítanak bennünket, hogy a keresztény hit nem enyészik el. Ez vajon azt jelentené, hogy a pápa nem eshet eretnekségbe? Nem. Azt jelenti, hogy a bíborosi kollégium nem eshet eretnekségbe? Nem. Akkor az egyetemes zsinat vagy a papi testület összes tagja? Nem. Vagy [...] minden keresztény férfi? Nem, mivel a keresztény hitet nők is megőrizhetik [...]. De vajon van-e valaki a racionális keresztény férfiak és nők egész sokaságában, aki szükségszerűen mentes a tévedéstől? Egy végső »nem« jelzi a gondolatmenet végét: Krisztusnak a keresztény hit fennmaradására vonatkozó ígérete a megkeresztelt, de észhasználatra még nem képes kisgyermkeken keresztül teljesülhet.”

176. Tierney: *The Idea of Natural Rights*. 199.

177. McGrade például feszültséget észlel Ockham erkölcs- és jogelmélete között, de azt látszólagosnak ítéli. Lásd Arthur S. McGrade: Na-

sodszor, a ferences filozófus erkölcselmélete ugyanannyi, ha nem több voluntarista, mint racionalista elemet tartalmaz.

Mielőtt e témára rátérnénk, hátravan még egy igen összetett (és meglehetősen spekulatív) kérdés megválaszolása. Ha valóban lényeges párhuzamok állnak fenn Ockham filozófiai-teológiai és politikai-jogi eszméi között, akkor vajon miért csak elvétve hivatkozott politikai írásaiban filozófiai és teológiai tanaira? Morrall magyarázata szerint azért, mert Ockham nem kívánta „filozófiai gondolkodásának destruktív következményeit” a keresztény hitre és a politikára alkalmazni. A politikai és ekkleziológiai kérdéseket ezért tisztán teológiai alapon, tradicionális forrásokra – a Bibliára és az egyházatyák tanításaira – támaszkodva közelítette meg polemikus munkáiban.¹⁷⁸ Tierney hasonlóképpen a kánonjogi szövegek használatát, valamint azt hangsúlyozza, hogy Ockham azért nem hivatkozott gyakran korábban kifejtett filozófiai és teológiai nézeteire, mivel „meg akarta győzni az egész keresztény világot a pápa tévedéséről. Nyilvánvalóan hatékonyabban tudott általánosan elfogadott elvek alapján emellett érvelni, mintha saját vitatott és gyanús filozófiai újításaira támaszkodott volna.”¹⁷⁹ Ebből következően „politikai gondolkodását néha inkább pusztán taktikai megfontolások, mintsem bármilyen mögöttes metafizikai elvek formálták.”¹⁸⁰

Ám Tierney fenti érve kétélű. Fordítva megfogalmazva – „bizony meglehet, hogy egy ellenséges világban élő, vitatott teológus gyakorlati félelmei sarkallták Ockhamet azokra az autodidakta erőfeszítésekre a kánonjog tanulmányozása területén, amelyek eredményei oly szembeszökő módon emelked-

tural Law and Moral Omnipotence, in Spade (szerk.): *The Cambridge Companion to Ockham*. 273–274., 286–287.

178. Morrall: Some Notes on a Recent Interpretation. 338.

179. Tierney: Natural Law and Canon Law in Ockham's *Dialogus*. 4.

180. Tierney: *The Idea of Natural Rights*. 171.

nek a *felszínre* politikai műveiben”¹⁸¹ – ugyanis azt az ellenkező hipotézist támasztja alá, hogy Ockham (bizonyos esetekben legalábbis) részben arra használta a kánonjogi és bibliai szövegeket, hogy díszes homlokzatként elfedjék az érvelés valódi alapját képező filozófiai előfeltevéseket és tételeket.¹⁸² Az természetesen magától értetődő, hogy realista szellemi miliőben mozgó nominalista gondolkodóként Ockham megfelelő körülményekkel járt el. Minthogy meghatározott gyakorlati célok elérésére törekedett, amennyiben olyan politikai érveket talált, amelyek összeegyeztethetőek voltak saját filozófiai premisszáival, és egy realista számára is elfogadhatóak voltak, úgy azokkal állt elő.¹⁸³ Akárcsak az univerzálék a nominalista ontológiában, az sem lenne több merő elmeszüleménynél – jegyzi meg találóan McGrade –, ha megpróbálnánk „Ockhamet úgy elképzelni, hogy jobb időkben, mint ami közéleti pályája során megadatott neki, Arisztotelész *Politikáját* kommentálja, kikezddhetetlen érveket sorakoztatva fel annak bizonyítására, hogy a Filozófus a *polisz* és a közjó jellegzetesen nominalista koncepciójával rendelkezett, vagy legalábbis rendelkeznie kellett volna vele.”¹⁸⁴ Ez azonban még távolról sem szolgáltat konkluzív érvet emellett, hogy politikai írásaiban Ockham ne támaszkodott volna nominalista filozófiai tanaira.

181. Offler: The „Influence” of Ockham’s Political Thinking. 345. (kiemelés tőlem).

182. Lagarde e hipotézis jóval erősebb változatát javasolja, mely szerint a tradicionális források széles körű használata nemcsak azt tette lehetővé Ockham számára, hogy valódi, radikális szándékait elrejtse, hanem azt is, hogy a kánonjogászok fegyvereit saját maguk ellen fordítsa: „Ez egy teológus kánonjogászok elleni perbeszéde. És mivel Ockham szerint a kanonisták a legfőbb ellenfelei, lehetőség szerint saját fegyvereikkel szándékozik megküzdeni velük.” Lásd Lagarde: *La naissance de l’esprit laïque*. 2. kiadás, 4. kötet, 54.; lásd még uo. 5. kötet. 269–270.

183. McGrade: Ockham and the Birth of Individual Rights. 163.

184. Uo.

Ennek tényszerűen az ellenkezője igaz. McGrade pontosan foglalja össze Ockham politikával és kormányzással kapcsolatos nézeteit:

„Az emberi ügyekben fellelhető politikai elem nála a szabad emberek társadalmi létezésének eszközévé, nem pedig a közösség alapjává vagy céljává válik. [...] A politikai gondolkodás és cselekvés tulajdonképpeni haszonélvezői inkább konkrét egyének, semmint absztrakt kollektív egészek. [...] A kormányzatok értékét, különösen a világi szférában, instrumentálisan ítéli meg, aszerint, hogy mennyire hatékonyan tesznek intézkedéseket az egyének egyes osztályai javára, vagy még gyakrabban azok ellen.”¹⁸⁵

Ezen instrumentális megközelítés alapján Ockham szinte kizárólag negatív, a béke fenntartására irányuló funkciókat ruház a temporális hatalomra: a bűnelkövetők megbüntetését, az alattvalók között felmerülő viták elbírálását stb.,¹⁸⁶ és az erény előmozdítását – számos középkori arisztoteliánus szerzővel szemben – alapvetően spirituális funkcióként gondolja el, amely ennél fogva inkább az egyházi, mint a világi hatalom-

185. McGrade: *The Political Thought of William of Ockham*. 85., 113.; uő: *Ockham and the Birth of Individual Rights*. 158.

186. Lásd főleg *Dial.* 3.2.1.1.; *OQ* 3.3–8. Sokatmondóak Ockhamnek a világi egyeduralom mellett a *Dialogus* idézett helyén felhozott érvei. Az egységes világkormányzat azért lenne mindenki számára a legcélszerűbb, állítja, mert egy univerzális monarchia könnyebben, igazságosabban, szigorúbban, hatékonyabban és hasznosabban tudná megbüntetni a gonosztevéket, aminek köszönhetően a jók nyugodtabban élhetnének közöttük; az egyének közötti viszályokat a legjobban és legtokéletesebben egyetlen világi uralkodó képes megszüntetni, s az összhangot és az igazságosságot megőrizni; a vitákat és pereket méltányosabban és megfelelőbben döntenék el, ha a feleknek egy közös bírója volna; ha minden uralkodó egy császárnak lenne alávetve, nemcsak az alattvalókat, hanem a feljebbvalókat is felelősségre lehetne vonni az általuk elkövetett bűntekért, és így tovább.

hoz tartozik.¹⁸⁷ Az állam ezen „minimális” jellege Ockham filozófiai individualizmusának másik szembetűnő „politikai visszatükröződésével”, az egyéni jogok és a szabadság eszméje iránti erős elkötelezettségével is összefüggésbe hozható. És úgy tűnik, Ockham a szabadság lényegét – újfent a középkori arisztoteliánusokkal ellentétben – nem valamely az egyéni túlmutató egészben való részesedésben, valamire való (pozitív) szabadságban látja, hanem egyéni cselekvési autonómiaként, valamitől való (negatív) szabadságként fogja fel.¹⁸⁸

1.2. Ockham erkölcsfilozófiája

Láthattuk, hogy Ockham filozófusként nem dolgozott ki jogelméletet. Volt már viszont morálfilozófiája, amely később kiindulópontját képezhette egy természetjogi doktrína megalkotásának. Ajánlatos lehet tehát a *venerabilis inceptor* természetjogtanának elemzése előtt előbb erkölcsfilozófiáját megvizsgálni. Ockham erkölcselmélete komoly kihívás elé állítja értelmezőit, tekintve, hogy egyaránt tartalmaz voluntarista és racionalista elemeket, melyek kibékítése meglehetősen nehéznek (ha nem egyenesen lehetetlennek) látszik. Mint Francis Oakley írja: műveiben „szorosan egymás mellett találjuk

187. OQ 3.8.: „restat inquirere quae [...] optimo principatui debeant compossibilia reputari, licet ad essentiam eius nequaquam pertineant, sed sibi adesse valeant et deesse [...] licet ad principantem de quo est sermo, multa pertineant, videlicet [...] omnium virtutum actus praecipere et alia multa, tamen ad hoc videtur principalissime institutus ut corrigat et puniat delinquentes. Si enim in aliqua communitate nullus pro culpa seu delicto puniri deberet, monitor ad bonum et doctor sufficeret, et principans omnino superfluous videretur”.

188. McGrade: Ockham and the Birth of Individual Rights. 158., 12. l.; uő: *The Political Thought of William of Ockham*. 118–122. és 204–205., kül. 119., 115. l.

a racionalista és a voluntarista elméletet”.¹⁸⁹ Georges de Lagarde rendkívül lényegre törően összegzi Ockham erkölcsfilozófiájáról szóló elemzését:

„Az ockhami erkölcs így az egymásnak különös módon felelgető voluntarizmus és racionalizmus váltakozó játékaként jelenik meg. Az elején, amikor az Isten által kihirdetett erkölcsi törvény természetét elemeztük, minden önkényesnek és tisztán irracionálisnak tűnt számunkra. A természetes erkölcsöt és az emberi cselekvés mozgásterét tanulmányozva aztán azt láttuk, hogy az ész egyre fontosabb szerepet kap az erkölcsi élet irányításában és alakításában.”¹⁹⁰

Érdemesnek tűnik előbb Ockham erkölcselméletének voluntarista oldalát tárgyalni. Ockham a XIII. századi skolasztika arisztoteliánus „necesszitarianizmusával” és „naturalizmusával” szembeni XIV. századi filozófiai reakció egyik emblematikus alakja volt.¹⁹¹ Ennek fényében talán nem meglepő,

189. Francis Oakley: *Medieval Theories of Natural Law: William of Ockham and the Significance of the Voluntarist Tradition*, *Natural Law Forum* 6 (1961). 70.

190. Lagarde: *La naissance de l'esprit laïque*. 1. kiadás, 6. kötet, 81.

191. Étienne Gilson ezt a szellemi reakciót „a teológia nevében, a teológia érdekében, teológusok által” megfogalmazott filozófiai kritikaként jellemzi, mely a keresztény Isten szabadságát a természeti szükségszerűség görög fogalma ellen igyekezett megvédelmezni. Ha egy teológus az isteni mindenhatóság tételére hivatkozott, az ebben a kontextusban azt jelentette, hogy e tradicionális elvet „az értelem görög–arab necesszitarianizmusa ellen és következképpen mindaz ellen hívta fel, amit abból a XIII. századi keresztény teológiai rendszerek – még ha korlátozva is azt – átvettek.” Lásd Étienne Gilson: *La philosophie au Moyen Âge. Des origines patristiques à la fin du XIVe siècle*, 2. kiadás, Párizs: Payot 1947. 609., 653. Egy másik, kronológiai pontosítást is tennünk kell: Oxfordban éppúgy, mint Párizsban már a XIII. század végétől a voluntarizmus ferences hívei domináltak. Lásd Jerzy B. Korolec: *Free Will and Free Choice*, in Norman Kretzmann et al. (szerk.): *The Cambridge History of Later Medieval Philosophy: From the Rediscovery of Aristotle to the*

hogy az akaratot egész munkássága folyamán következetesen a középpontba állította, és nagy hangsúlyt fektetett – mind az isteni, mind az emberi – akarat szabadságára. Az isteni akarat szabadsága különösen nagy jelentőségre tett szert Ockham morálfilozófiájában, az erkölcsi kötelesség fogalmának megalapozásában. Ockham szerint Isten akármit megparancsolhat abszolút hatalmánál fogva, ami nem ütközik ellentmondásba, és bármit parancsol, az ennél a ténynél fogva jó.¹⁹² Hisz „pusztán azért, mert Ő akar valamit, jól és igazságosan jár el”.¹⁹³

Ockham voluntarista erkölcsi törvény-koncepciója szorosan összefügg az isteni mindenhatóság erőteljes hangsúlyozásával.¹⁹⁴ Mint azt már korábban röviden említettem, Ockham különbséget tett teológiájában az isteni hatalom két megnyilvánulási formája (vagy pontosabban az arról való beszéd két módja): a *potentia Dei absoluta* és a *potentia Dei ordinata* között. Ez önmagában egy hagyományos, XIII. századi skolasztikus distinkció, sőt az azt megalapozó eszme egészen a XI. századig, Damiáni Szent Péterig visszavezethető. A *potentia Dei absoluta* és *potentia Dei ordinata* közötti megkülönböztetés eredeti funkciója szerint azt fejezte ki, hogy abszolút hatalma révén Isten más dolgokat is megtehetett volna (így

Disintegration of Scholasticism, 1100–1600, Cambridge: Cambridge University Press 1982. 638.

192. David W. Clark: *Voluntarism and Rationalism in the Ethics of Ockham*, *Franciscan Studies* 31 (1971). 73–74.

193. SLPS d. 17 q. 3: „eo ipso quod ipse vult, bene et iuste factum est”. Lásd még SLPS d. 14 q. 2: „ex hoc ipso quod vult, convenienter fit et non frustra”; SLPS d. 47 q. 1: „Deus non potest velle malum quia tunc posset esse malus; igitur non potest pacipere malum”; QLS lib. 4 q. 3–5: „eo ipso quod Deus aliquid facit, iuste factum est”; QLS lib. 4 q. 10–11: „eo ipso quod Deus vult hoc, est iustum fieri”.

194. Copleston: *A History of Philosophy*, 3. kötet: *Late Medieval and Renaissance Philosophy*. 104. Taina M. Holopainen nyomatékosan alá-húzza: „Ockham etikai elméletének teológiai alapját Isten mindenható és abszolút szabad lényként való felfogása képezi.” Lásd Taina M. Holopainen: *William Ockham's Theory of the Foundation of Ethics*, Helsinki: Luther-Agricola-Society 1991. 134.

például egy másik világot is teremthetett volna), mint amiket rendezett hatalma alapján ténylegesen megtett, és a *potentia absoluta* kifejezés nem az isteni cselekvés valamely formáját jelölte, hanem Isten elvont értelemben vett, a teremtetett valóságtól elvonatkoztatott hatalmát vagy képességét. Az e tanban rejlő immanens dialektika ekképpen lehetővé tette „Isten mindenhatóságának és szabadságának, valamint a természet és a kegyelem elrendelt rendje megbízhatóságának egyidejű állítását.”¹⁹⁵ A *potentia absoluta* és *potentia ordinata* közötti különbségtételt Aquinói Szent Tamás is elfogadta, mi több, igen precíz megfogalmazását adta, tökéletesen világossá téve, hogy Isten, bár elvileg megtehetné, valójában soha nem cselekszik abszolút hatalmával élve az általa alkotott racionális rend ellenében:

„Isten abszolút hatalma alapján tehet mást, mint amit előre tudott és elrendelt, hogy meg fog tenni; mégsem lehetséges, hogy valami olyat tegyen, amit nem tudott és nem rendelt előre, mivel *maga a tevékenysége* van alávetve előzetes tudásának és előrrendelésének, nem pedig az, amire képes, mert az számára természet szerű.”¹⁹⁶

Mindamellett – mint arra Mary Anne Pernoud rámutat – Tamás annyira határozottan Isten racionális természetét emelte ki, hogy ez a megkülönböztetés nem vált többé „egy jelentéktelen pontnál egész gondolkodásában”.¹⁹⁷

195. William J. Courtenay: *Capacity and Volition: A History of the Distinction of Absolute and Ordained Power*, Bergamo: Lubrina 1990. 13–14., 15.

196. ST I q. 25 a. 5 ad 1: „Deus potest alia facere, de potentia absoluta, quam quae praescivit et praeordinavit se facturum: non tamen potest esse quod aliqua faciat, quae non praesciverit et praeordinaverit se facturum. Quia *ipsum facere* subiacet praescientiae et praeordinationi: non autem ipsum posse, quod est naturale” (kiemelés tőlem).

197. Mary Anne Pernoud: *The Theory of the Potentia Dei according to Aquinas, Scotus and Ockham, Antonianum* 47 (1972). 83.

Annál nagyobb jelentőséget tulajdonított e tannak Johannes Duns Scotus. És ami még fontosabb: radikálisan módosította a tartalmát. Az abszolút és rendezett hatalom közötti különbséget bizonyos kánonjogi precedensekre támaszkodva jogi fogalmakkal ragadta meg,¹⁹⁸ és Isten és ember között analógiát vonva amellet érvelt, hogy

„[m]inden értelem és akarat által cselekvő személyben, aki képes egy helyes törvénnyel összhangban cselekedni, de nem szükségszerűen tesz így, el lehet különíteni a rendezett hatalmat az abszolút hatalomtól; mivelhogy cselekedhet e helyes törvénnyel összhangban, és ekkor rendezett hatalma alapján jár el [...], ám cselekedhet e törvényen kívül vagy annak ellenében is, és ebben az esetben abszolút hatalma nyilvánul meg, mely felülmúlja rendezett hatalmát [...]; ezért mondják azt a jogászok, hogy valaki vagy *de facto*, vagyis abszolút hatalma révén cselekszik, vagy *de iure*, azaz a jog szerinti rendezett hatalmával.”¹⁹⁹

A *potentia Dei absoluta* fogalma ebben az „antropomorfizált”, „jogásziás” változatában már nem pusztán „a cselekvéstől függetlenül tekintett eredeti képesség vagy lehetőség világára”, hanem a kivételes isteni cselekvés szférájára, a törvényhozó Isten arra vonatkozó korlátlan hatalmára utal, hogy túllépjen

198. E két hatalmat valószínűleg a XIII. századi kanonista Hostiensis írta le elsőként jogászi fogalmakkal, és vont párhuzamot az abszolút isteni hatalom és a pápai *plenitudo potestatis* között. Lásd erről Courtenay: *Capacity and Volition*. 93–94.

199. *Ord.* I d. 44 q. unica n. 3: „In omni agente per intellectum et voluntatem, potente conformiter agere legi rectae et tamen non necessario conformiter agere legi rectae, est distinguere potentiam ordinatam a potentia absoluta; et ratio huius est, quia potest agere conformiter illi legi rectae, et tunc secundum potentiam ordinatam [...], et potest agere praeter illam legem vel contra eam, et in hoc est potentia absoluta, excedens potentiam ordinatam [...]; ideo dicunt iuristae quod aliquis hoc potest facere de facto, hoc est de potentia sua absoluta, – vel de iure, hoc est de potentia ordinata secundum iura.”

a maga szabta renden.²⁰⁰ És ennek alapján Isten nemcsak azt teheti meg, hogy átmenetileg felülemelkedik az általa alkotott fizikai és erkölcsi törvényeken, hanem azt is, hogy időközönként a törvények egy teljesen új rendszerét hozza létre.²⁰¹ Scotus szerint ezek a törvények ugyanúgy igazságosak lesznek, mint a korábbiak, „mert minden törvény csak annyira helyes, amennyire az azt jóváhagyó isteni akarat rendeli el”, amely még ilyenkor is „rendesen” (*ordinate*) jár el, tehát rendezett hatalma keretein belül marad.²⁰² Marilyn McCord Adams éles szemmel mutat rá, hogy erre az – első látásra meglepő és ellentmondó – állításra végső soron egyszerű magyarázat adható: „Egy abszolút törvényhozó mindig rendezett hatalmának megfelelően cselekszik”.²⁰³ Az ilyen törvényhozó esetében ugyanis – immár Scotus saját szavaival kifejezve – „a törvény és a törvény helyessége a cselekvő hatalma alatt áll”.²⁰⁴ Ez az értelmezés megnyitja az utat az abszolút isteni hatalom „operacionalizációja” felé: mint Gijsbert van den Brink írja,

200. Courtenay: *Capacity and Volition*. 98., 101–102.

201. Pernoud: *The Theory of the Potentia Dei*. 86.

202. *Ord.* I d. 44 q. unica n. 8: „Ideo sicut potest aliter agere, ita potest aliam legem rectam statuere, – quae si statueretur a Deo, recta esset, quia nulla lex est recta nisi quatenus a voluntate divina acceptante est statuta; et tunc potentia eius absoluta ad aliquid, non se extendit ad aliud quam ad illud quod ordinate fieret, si fieret: non quidem fieret ordinate secundum istum ordinem, sed fieret ordinate secundum alium ordinem, quem ordinem ita posset voluntas divina statuere sicut potest agere.” Uo. n. 5: „Nec tunc potentia sua absoluta simpliciter excedit potentiam ordinatam, quia esset ordinata secundum aliam legem sicut secundum priorem”.

203. Adams: *William Ockham*. 2. kötet, 1192.

204. *Ord.* I d. 44 q. unica n. 5: „in potestate agentis est lex et rectitudo legis”. A *Lecturában* Scotus ezt az érvet a földi királyokra is kiterjeszti. Lásd *Lect.* I d. 44 q. unica n. 3. Évszázadokkal később, I. Jakab uralma idején a *potentia absoluta* ilyen értelmezése igencsak elterjedtté vált Angliában. Vö. Francis Oakley: Jacobean Political Theology: The Absolute and Ordinary Powers of the King, *Journal of the History of Ideas* 29 (1968). 323–346.

„ezek után nyilvánvalóan el kell fogadni annak lehetőségét, hogy Isten ma vagy a jövőben a *potentia absoluta* révén cselekszik.”²⁰⁵ Szent Tamással ellentétben tehát, aki azt vallotta, hogy Isten, bölcs és változhatatlan lévén, örökre alkotja meg a világ kormányzásának tervét, Duns Scotus elképzelhetőnek tartotta, hogy Isten mint mindenható törvényhozó egyszer ilyen, másszor olyan törvényi rendet hozzon létre, melynek eredményeképpen „Isten rendezett hatalmának terjedelme nemcsak megváltozhat, hanem *meg is változik* időről időre”.²⁰⁶

Ezeknek az előzményeknek a számbavételét követően itt az ideje a *potentia absoluta* és *potentia ordinata* ockhami fel fogását megvizsgálni. Az vitán felül áll, hogy Ockham még Scotusnál is gyakrabban használta e különbségtételt. De ez a mennyiségi különbség vajon egyben minőségi különbséget is tükröz? Nos, úgy tűnik, Ockham ingadozott a hagyományos és a scotusi álláspont között.²⁰⁷ A distinkcióról adott leg részletesebb elemzése, mely a *Quodlibeta septem*ben olvasható, egyértelműen elárulja bizonytalanságát. A jobb érthetőség kedvéért e szöveghelyet teljes egészében idézem:

„Isten bizonyos dolgokat rendezett hatalma alapján [*de potentia ordinata*], míg másokat abszolút hatalma révén [*de potentia absoluta*] tehet meg. Ezt a különbségtételt nem szabad úgy érteni, hogy Istenben valójában két hatalom van, melyek közül az egyik rendezett [*ordinata*], míg a másik abszolút [*absoluta*]; hiszen kifelé irányuló tevékenységét tekintve csak egyetlen hatalom lé-

205. Gijsbert van den Brink: *Almighty God: A Study of the Doctrine of Divine Omnipotence*, Kampen: Kok Pharos 1993. 79. Az „operacionalizáció” kifejezés, melyet Heiko Augustinus Obermantól kölcsönzök, ebben a kontextusban arra utal, hogy az elméleti vizsgálódás súlypontja arról a kérdésről, hogy „Isten mit tehetett volna”, arra tevődött át, hogy „mit tesz *ténylegesen* »extra ordinem«”. Lásd Heiko A. Oberman: *Via Antiqua and Via Moderna: Late Medieval Prolegomena to Early Reformation Thought*, *Journal of the History of Ideas* 48 (1987). 39.

206. Adams: *William Ockham*. 2. kötet, 1194–1195. (kiemelés tőlem).

207. Lásd erről kimerítően uo. 1186–1207.

tezik Istenben, amely minden vonatkozásban magával Istennel azonos. Mint ahogy úgy sem szabad értelmezni, hogy Isten egyes dolgokat *ordinate*, más dolgokat viszont *absolute*, nem rendes módon [*non ordinate*] tehet meg; Isten ugyanis semmit sem tehet rendetlen módon [*inordinate*].

E megkülönböztetés ehelyett így értelmezendő: azt, hogy valaki »megtehet valamit«, olykor az Isten által elrendelt [*ordinatas*] és meghozott törvények szerinti cselekvés értelmében fogják fel, és azt mondják, hogy Isten e dolgot rendezett hatalmával teheti meg. Egy másik értelemben pedig »megtehet« alatt azt értik, hogy valaki bármit megtehet, ami nem foglal magában ellentmondást, akár elrendelte Isten annak megtételét, akár nem. Mert Isten sok mindent megtehet, amit nem akar megtenni, [...] és ezekről a dolgokról mondják azt, hogy Isten abszolút hatalma folytán teheti meg őket. Ahogy az általa alkotott törvények szerint a pápa sem tehet meg bizonyos dolgokat, még ha *absolute* meg is teheti azokat.”²⁰⁸

Ockhamnek az isteni hatalom – számbeli, illetve „rendes” jellegében megmutatkozó – egységéhez való ragaszkodása egyfelől tradicionális elem definíciójában.²⁰⁹ Másfelől viszont

208. *Quodl.* VI q. 1 a. 1: „quaedam potest Deus facere de potentia ordinata et aliqua de potentia absoluta. Haec distinctio non est sic intelligenda quod in Deo sint realiter duae potentiae quarum una sit ordinata et alia absoluta, quia unica potentia est in Deo ad extra, quae omni modo est ipse Deus. Nec sic est intelligenda quod aliqua potest Deus ordinate facere, et aliqua potest absolute et non ordinate, quia Deus nihil potest facere inordinate.

Sed est sic intelligenda quod »posse aliquid« quandoque accipitur secundum leges ordinatas et institutas a Deo, et illa dicitur Deus posse facere de potentia ordinata. Aliter accipitur »posse« pro posse facere omne illud quod non includit contradictionem fieri, sive Deus ordinavit se hoc facturum sive non, quia multa potest Deus facere quae non vult facere, [...] et illa dicitur Deus posse de potentia absoluta. Sicut papa aliqua non potest secundum iura statua ab eo, quae tamen absolute potest.”

209. Ockham a distinkció másik hosszú, a *Summa logicae*ben adott elemzésében is hangsúlyosan kiemeli Isten hatalmának rendes voltát.

Scotust követi abban, hogy jogász terminológiát használ, és az isteni és emberi uralom közötti veszélyes analógiához folyamodik.²¹⁰ És bár biztosak lehetünk afelől, hogy szemben a kánonjogász Hostiensisszel, Ockham nem azért alkalmazza a *potentia absoluta* fogalmát a pápai hatalomra, hogy a pápa arra vonatkozó kivételes hatalmát igazolja, hogy saját törvényeitől függetlenül járjon el,²¹¹ az közel sem világos, hogy amikor Ockham azt mondja, „Isten semmit sem tehet rendetlen módon”, ezen vajon Tamáshoz hasonlóan azt érti, hogy Isten a valóságban sohasem cselekszik a saját maga által teremtet rend ellenében, vagy épp ellenkezőleg, azt, amit Scotus, ti. hogy Istennek hatalmában áll ezt anélkül megtenni, hogy törvényteleniséget követne el.

Lásd SL 3.4.6.: „Item, talis propositio »Deus per suam potentiam absolutam potest aliquem acceptare sine gratia sed non per suam potentiam ordinatam« multiplex est. Unus sensus est quod Deus per unam potentiam, quae est absouta et non ordinata, potest acceptare aliquem sine gratia, et per unam aliam potentiam, quae est ordinata et non absoluta, non potest acceptare eum, quasi essent duae potentiae in Deo per quarum unam posset hoc et non per aliam. Et iste sensus est falsus. Aliter accipitur improprie, ut ponatur ista propositio pro ista oratione: Deus potest acceptare aliquem sine gratia informante, quia hoc non includit contradictionem, et tamen ordinavit quod hoc nunquam est facturus. Et iste sensus verus est.”

210. Még szembetűnőbben mutatkozik meg ez a „scotista” tendencia az *Opus nonaginta dierum*-ban, ahol Ockham a két hatalom megkülönböztetését a *posse* ígében rejlő ambivalenciával indokolja, mondván, hogy az „kétértelműen jelenik meg az Istenről szóló írásokban, ahogy e szót akkor is kétértelműen használjuk, amikor az emberekről beszélünk. Az egyik módon ugyanis azokról a dolgokról mondjuk, hogy megtehetjük őket, amelyeket *de iure* tehetünk meg [...]. Míg egy másik módon azokról a dolgokról állítjuk, hogy megtehetjük őket, amelyeket *absolute* tehetünk meg, függetlenül attól, hogy jól vagy rosszul tesszük-e”. Lásd OND c. 95.

211. William J. Courtenay: The Dialectic of Omnipotence in the High and Late Middle Ages, in Tamar Rudavsky (szerk.): *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy: Islamic, Jewish and Christian Perspectives*, Dordrecht: Reidel 1984. 252., 255–256.

William J. Courtenay interpretációja szerint Ockham nem tekintette a *potentia Dei absolutát* aktív, tevőleges hatalomnak, és „soha nem vette komolyan fontolóra a jelen rend és valamilyen más rend közötti radikális és hirtelen váltás gondolatát. Minden ezzel kapcsolatos fejtegetése – éppúgy, mint Tamásnál – azt emeli ki csupán, hogy Isten képes *lett volna* másképpen cselekedni.”²¹² Számos szöveghely azonban ellentmondani látszik ennek az értelmezésnek, és inkább Ockhamnek „a *de potentia ordinata* megalkotott szabályok alóli kivételek iránti részrehajlását”²¹³ tűnik alátámasztani. Hogy a legközelebbi példával kezdjük, Ockham a megkülönböztetés általa javasolt, fent idézett definícióját a keresztség szentségével szemlélítve kijelenti: az Ószövetség korában voltak olyanok, akik keresztség nélkül jutottak be Isten országába, de „ami abban az időben lehetséges volt az akkor érvényes törvények alapján, az ma nem lehetséges az azóta bevezetett törvény szerint, még ha abszolút értelemben lehetséges is.”²¹⁴ Ez az állítás egyértelműen arra enged következtetni, hogy Isten megváltoztatta az üdvözülésre vonatkozó szabályokat; ezt viszont csak abszolút hatalma révén tehette meg. Egy másik árulkodó példa Ockham azon megállapítása, miszerint Jákob és Ézsau története arra világít rá, Isten *de potentia absoluta* megteheti, hogy két, természeti és természetfeletti adottságait tekintve teljesen egyenlő személy közül az egyiket kiválasztja, míg a másikat

212. Courtenay: *Capacity and Volition*. 120.

213. Heiko A. Oberman: *The Harvest of Medieval Theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press 1963. 192.

214. *Quodl.* VI q. 1 a. 1: „Cum enim Deus sit aequalis potentiae nunc sicut prius, et aliquando aliqui introierunt regnum Dei sine omni baptismo, sicut patet de pueris circumcisis tempore Legis defunctis antequam haberent usum rationis, et nunc est hoc possibile. Sed tamen illud quod tunc erat possibile secundum leges tunc institutas, nunc non est possibile secundum legem iam institutam, licet absolute sit possibile.”

elveti.²¹⁵ Mivel Ockham szerint ez ellenkezik a (jelenlegi) isteni előírásokkal, vagy arról van szó, hogy Isten néha *inordinate* (rendetlen módon) cselekszik, vagy arról, hogy Jákob és Ézsau idejében még mások voltak az isteni normák – ami végső fokon ugyanazt jelenti.²¹⁶ Erős tehát a kísértés, hogy van den Brinkkel együtt azt gondoljuk: „bármennyire is az ellenkezőjéről biztosít bennünket” Ockham, „a distinkció nyilvánvalóan arra utal, hogy két eltérő hatalom létezik Istenben, és mindkettő bármikor működésbe léphet”.²¹⁷

Az abszolút és elrendelt isteni hatalom közötti különbségtétel meghatározó következményekkel jár az etika területén. Mint azt David W. Clark nyomatékosan hangsúlyozza: „Mintán az erkölcsiség metafizikai alapját az isteni szabadság és mindenhatóság képezi, az erkölcsi normák érvényessége kontingens és változó.”²¹⁸ Ockham visszatérően figyelmeztet rá, hogy bár Isten létrehozott egy erkölcsi rendet, abszolút hatalmánál fogva elvileg bármikor megalkothat, illetve megalkotott volna egy másik erkölcsi rendet, vagy megparancsolhatja azt, amit korábban megtiltott.²¹⁹ A teremtet erkölcsi rendet ennél fogva radikális kontingencia jellemzi abban az értelemben, hogy nemcsak létezése, hanem lényege és jellege is teljes mértékben Isten szabad döntésétől és mindenható akaratától függ.²²⁰ Ockham nem habozik e premissza végső konklúzióit levonni. Az igazi logikusokra jellemző *jusqu'aboutisme*-mal

215. QV q. 1: „Quia si sint duo aequales in omnibus naturalibus et omnibus habitibus supernaturalibus et actibus, potest [Deus] primum acceptare et alium reprobare, licet non de potentia ordinata. Sicut patet de Jacob et Esau”.

216. Adams: *William Ockham*. 2. kötet, 1204–1205. Adams egy harmadik lehetséges hipotézist is felvet, amely szerint az üdvösségre és kárhozatra vonatkozó szabályok nem általános jellegűek.

217. Van den Brink: *Almighty God*. 82. Lásd még az alábbi hasonló szöveghelyeket: QLS lib. 4 q. 10–11; SLPS d. 41; OND c. 95.

218. Clark: *Voluntarism and Rationalism in the Ethics of Ockham*. 78.

219. QLS lib. 2 q. 15; SLPS d. 47–48; *Quodl.* VI q. 1; BPT 5.2.

220. Copleston: *A History of Philosophy*. 3. kötet, 104.

a lehető legdrasztikusabb példákat hozza fel annak illusztrálására, hogy az isteni akarat korlátlanul határozhatja meg az erkölcsi kötelességet. Petrus Lombardus *Szentenciák négy könyvéhez* írt kommentárjában leszögezi, hogy Isten gyűlölete, a lopás, a házasságtörés és más hasonló cselekedetek csak annyiban minősülnek erkölcstelennek, „amennyiben olyan valaki teszi meg azokat, akit az isteni törvény az ellenkezőjére kötelez”. Ebből két fontos következtetés is adódik. Egyrészt az, hogy Isten, akit nem köteleznek a saját parancsai, megteheti e cselekedeteket anélkül, hogy ezzel bünt követne el. Másrészt pedig az, hogy ha Isten egy napon úgy határozna, hogy megváltoztatja az erkölcsi rendet, úgy e tettek akár még erkölcsössé is válhatnak, hiszen ez esetben „egy isteni parancs alá esnének, ugyanúgy, ahogy most *de facto* az ellenkezőjük egyezik meg az isteni parancssal”. Ettől fogva, teszi hozzá, „nem mondanánk vagy neveznénk ezeket lopásnak, házasságtörésnek, gyűlöletnek stb.”, ugyanis e nevek egy tiltó isteni normát konnotálnának.²²¹ Scotus már korábban is azt vallotta, hogy a

221. *QLS* lib. 2 q. 15: „licet odium [Dei], furari, adulterari et similia habeant malam circumstantiam annexam de communi lege, quatenus fiunt ab aliquo qui ex praecepto divino obligatur ad contrarium, tamen quantum ad omne absolutum in illis actibus possunt fieri a Deo sine omni circumstantia mala annexa. Et etiam meritorie possunt fieri a viatore si caderent sup praecepto divino, sicut nunc de facto eorum opposita cadunt sub praecepto. [...] Sed si sic fierent a viatore meritorie, tunc non dicerentur nec nominarentur furtum, adulterium, odium etc., quia ista nomina significant tales actus non absolute sed connotando vel dando intelligere quod faciens tales actus per praeceptum divinum obligatur ad oppositum.” A mű új, kritikai kiadása az eredeti kéziratok nyomán elhagyja a „*Dei*” kifejezést az első mondatból. John Kilcullen ez alapján azt állítja, hogy Ockham érve valójában nem Isten, hanem az emberek gyűlöletéről szól. Lásd John Kilcullen: *Natural Law and Will in Ockham, History of Philosophy Yearbook* 1 (1993). 1–25., újraközölve az alábbi weblapon: www.mq.edu.au/about_us/faculties_and_departments/faculty_of_arts/mhpir/politics_and_international_relations/staff/john_kilcullen/natural_law_and_will_in_ockham/. Tekintettel azonban arra, hogy – amint azt maga Kilcullen is megjegyzi – mind az idé-

Tízparancsolatnak a felebaráti szeretetre vonatkozó második táblája nem tartozik a szoros értelemben vett természeti törvényhez, s így Isten felmentést adhat annak parancsai alól.²²² Az Isten gyűlöletét előíró parancs lehetőségének felvetésével Ockham ezt a tételt az egész Tízparancsolatra kiterjeszti. Az ő felfogásában egyedül az ellentmondásmentesség törvénye szab határt Isten hatalmának: Isten bármit megtehet vagy elrendelhet, ami nem von maga után logikai ellentmondást.²²³

Minthogy Istent nem kötik a saját maga által teremtett erkölcsi rend törvényei, minden erkölcsi parancs kontingenssé válik; az erkölcsiség egyedüli állandó szubsztantív normája Isten akarata. A teremtményeknek ezért engedelmeskedniük kell Istennek, és mindig azt kell akarniuk, amit az isteni akarat elvár tőlük.²²⁴ Az egyetlen feltétlenül erényes cselekedet az, ha Istent mindenek felett és önmagáért szeretjük, és ebből fakadóan azt szeretjük, illetve gyűlöljük, amit Isten akar, hogy szeressünk vagy gyűlöljünk.²²⁵ Istent ellenben – aki mindig igazságos és jót akar – nem terheli semmilyen kötelezettség. Senkinek nem tartozik semmivel, és tekintve, hogy nincs kötelesség, amit megszeghetne, nem követhet el bűnt vagy igazságtalanságot, akármit tesz is.²²⁶

zett szövegrész előtti, mind az azt követő szakaszok Isten gyűlöletének problémájával foglalkoznak, mely Ockham más műveiben is felbukkan, jó okunk van azt feltételezni, hogy Ockham itt is Isten gyűlöletéről beszél. Vö. Lucan Freppert: *The Basis of Morality according to William Ockham*, Chicago: Franciscan Herald Press 1988. 159.; Francis Oakley: *The Absolute and Ordained Power of God in Sixteenth- and Seventeenth-Century Theology*, *Journal of the History of Ideas* 59 (1998). 443., 21. l). Ockham elméleti munkáiban található más hasonló passzusok: SLPS d. 48; QLS lib. 4 q. 16; Quodl. III q. 14; DCV a. 4.

222. Ord. III d. 37 q. unica.

223. QLS lib. 2 q. 15; SLPS d. 17; SLPS d. 43.

224. Quodl. III q. 14–15; SLPS d. 48; QV q. 8.

225. Quodl. III q. 14; DCV a. 4; SLPS d. 1 q. 4.

226. SLPS d. 14 q. 2; SLPS d. 17 q. 3; QLS lib. 2 q. 3–4; QLS lib. 2 q. 15; QLS lib. 4 q. 3–5; QLS lib. 4 q. 10–11; QV q. 1 és 8.

Ockham tagadja, hogy az erkölcsi normák a természetes emberi hajlamok rendjét követnék.²²⁷ Egy emberi cselekedet szerinte nem természeténél, belső lényegénél fogva jó vagy rossz, hanem azért, mert Isten előírta vagy megtiltotta azt.²²⁸ Az isteni akarat, nem pedig magának a tettnek vagy a cselekvőnek a természete határozza meg a cselekvés morális státuszát. Az olyan morális fogalmak, mint „igazságos” és „igazságtalan” vagy „jó” és „rossz” nem egy magatartás természetes erkölcsi minőségét jelölik, hanem a feljebbvaló parancsának való engedelmesség, illetve ellenszegülés akaratlagos aktusára utalnak.²²⁹ Mindezek a fogalmak csupán Isten arra irányuló abszolút szabadságát tükrözik, hogy bármely emberi cselekedetet erkölcsileg értékesnek vagy értéktelennek nyilvánítson.²³⁰ Egy magatartás akkor igazságos, ha Isten megparancsolja, és akkor igazságtalan, ha megtiltja azt;²³¹ míg ha az isteni akarat sem elő nem írja, sem nem tiltja, úgy erkölcsileg közömbös, „semleges” tett.²³² Összegezve: Ockham szerint Isten jóformán

227. Marilyn McCord Adams: *The Structure of Ockham's Moral Theory*, *Franciscan Studies* 46 (1986). 4.

228. *QLS* lib. 2 q. 15; *QLS* lib. 2 q. 3–4.

229. *SLPS* d. 47: „Ad secundum dicerent quod idem actus est bonus tali bonitate et malus, sicut idem actus est iustus quia fit ab uno iuste et est iniustus quia fit ab alio iniuste. Unde si ab aliquo superiore idem praecipiat uni subdito ut fiat, et alteri prohibeatur ne fiat, si uterque illorum faciat illud, idem opus erit iustum quia fit ab uno obediente praecepto superioris, et erit iniustum quia fit ab alio transgrediente praeceptum superioris, et ita idem totaliter potest fieri ab uno iuste et ab alio iniuste. Et sicut idem totaliter potest fieri ab uno iuste ed ab alio iniuste, ita idem actus totaliter fit ab homine male et a Deo iuste et bene.”

230. Clark: *Voluntarism and Rationalism in the Ethics of Ockham*. 80.

231. *QLS* lib. 4 q. 10–11: „Quia peccatum, ut dictum est, non dicit aliud nisi actum aliquem commissionis vel omissionis ad quem homo obligatur, propter cuius commissionem vel omissionem obligatur ad poenam aeternam. Deus autem ad nullum actum potest obligari, et ideo eo ipso quod Deus vult hoc, est iustum fieri.”

232. *QLS* lib. 2 q. 15: „nunquam homo peccat nisi quia tenetur facere quod non facit vel quia facit quod non debet facere. [...] Sed quantum

akármit megparancsolhat, és bármi legyen is az, az embernek alá kell vetnie magát akaratának. Lagarde kifakadása így nem egészen alaptalan: „meg vagyunk tehát győződve az erkölcsi törvény önkényes, irracionális és az emberhez képest teljességgel külsődleges jellegéről.”²³³

A ferences filozófiai hagyományt követve Ockham nemcsak az isteni, hanem az emberi akaratnak is központi szerepet juttat etikájában. Duns Scotushoz hasonlóan Ockham is éles ellentétet tételez a természet és a szabadság rendje között, és az akaratszabadságot hangsúlyozva az embert a szabadság rendjében helyezi el.²³⁴ Ebből kiindulva a természetes hajlamok és a természeti szükségszerűség minden formáját kiküszöböli az akaratból mint az erkölcsi élethez elengedhetetlen szabadsággal összeférhetetlen – sőt egyenesen annak antitézisének megtestesítő – elemet,²³⁵ és kijelenti, hogy szigorú értelemben véve kizárólag az egyén szabad akaratú aktusai képezhetik erkölcsi értékelés tárgyát.²³⁶ Ockham álláspontja szerint az emberi akarat természetileg nem determinált arra, hogy az értelem útmutatásai alapján döntsön; ha az lenne, nem lenne a saját tettei ura.²³⁷ Az akarat szabad és tevékeny erő, és mint ilyen,

ad actus indifferentes qui nec repugnant formaliter illis actibus causatis a Deo nec sequuntur necessario, habent libertatem oppositam immutabilitati, quia respectu illorum possunt velle unum oppositorum vel reliquum.”

233. Lagarde: *La naissance de l'esprit laïque*. 1. kiadás, 6. kötet, 63.

234. Korolec: *Free Will and Free Choice*. 638. Lucan Freppert és Marilyn McCord Adams is kiemelt jelentőséget tulajdonít a ferences filozófiai hagyománynak Ockham erkölcselméletében. Vö. Freppert: *The Basis of Morality according to William Ockham*; Adams: *The Structure of Ockham's Moral Theory*.

235. David W. Clark: *William of Ockham on Right Reason*, *Speculum* 48 (1973). 20–21.

236. *SLPS* Prologus q. 10; *QLS* lib. 3 q. 11; *DCV* a. 1; *Quodl.* III q. 14.

237. *QLS* lib. 4 q. 16: „Sed voluntas tamquam potentia libera est receptiva nolle et velle respectu cuiuscumque obiecti, igitur si potest in velle respectu Dei, eadem ratione potest in nolle respectu Dei. Item, po-

szabadon választhat vagy utasíthat el bármit, amit az értelem javasol vagy diktál számára, továbbá képes a vágyak, készségek, hajlamok és szokások ellenében is cselekedni.²³⁸ Megteheti, hogy a jót választja, de azt is, hogy nem; még a boldogságot sem akarja szükségszerűen.²³⁹

Ockham morálfilozófiájának ugyanakkor van egy racionalista oldala is. Az erények rendszerét döntően arisztoteliánus nézőpontból elemzi,²⁴⁰ és gyakran hivatkozik a „helyes ész” (*recta ratio*) skolasztikus fogalmára. De ami a legfontosabb: az akarat indetermináltságának tézisének elméletében az ész szabályozó szerepének hangsúlyozása egészíti ki és ellensúlyozza részben.²⁴¹ Ockham ugyanis úgy véli: ahhoz, hogy egy szabad, akaratlagos cselekvést erkölcsösnek vagy erkölcstelennek minősíthessünk, a szabadság kritériumán túl más feltételeknek is teljesülniük kell: „egy, az akarat által tanúsított helyes cselekedet feltétlenül megkíván valamilyen helyes, ésszerű megfontolást az értelem részéről”.²⁴² Szemben az isteni akarral, amely már önmagában helyes, és ily módon a saját maga mércéje, a jó és rossz cselekvésre egyaránt képes emberi akarat külső szabályozó elvet vagy normát igényel ahhoz, hogy helyes döntést

tentia obliquabilis quae non necessario conformatur rationi rectae, qua ratione potest in oppositum unius dictati ab intellectu eadem ratione potest in oppositum alterius dictati. Sed voluntas creata est obliquabilis, et potest in oppositum unius dictati hic in via, patet per experientiam. Igitur non obstante quod intellectus dictet hoc esse finem ultimum, potest voluntas nolle illum finem.”

238. *QLS* lib. 3 q. 7; *QLS* lib. 3 q. 11; *QLS* lib. 4 q. 16.

239. *SLPS* Prologus q. 10; *SLPS* d. 10 q. 2; *QLS* lib. 4 q. 16; *QV* q. 8; *Quodl.* III q. 19.

240. Lásd *De connexione virtutum* című művét, illetve Rega Wood ahhoz írt kommentárját: Wood: *Ockham on the Virtues*. 62–186. és 191–282.

241. Clark: William of Ockham on Right Reason. 22.

242. *QV* q. 8: „ad hoc quod actus rectus eliciatur a voluntate necessario requiritur aliqua recta ratio in intellectu”.

tudjon hozni.²⁴³ Az isteni akarat mellett tehát a *recta ratio* is az erkölcsiség alapvető normája, és erkölcsi kötelességek forrása. Bármely parancs csak akkor kötelező erkölcsileg, ha a lelkiismeret ítélete azt helyesként fogadja el: „lehetetlen, hogy egy, a lelkiismerettel és az ész – akár helyes, akár helytelen – parancsával ellentétes akarati aktus erényes legyen”.²⁴⁴ Sőt, a helyes ész szavát magáért a helyes ész kedvéért kell követni, hiszen „egyetlen tett sem tökéletesen erényes, hacsak az akarat nem azért teszi magáévá e cselekedeten keresztül a helyes ész parancsát, mert az a helyes ész parancsa”.²⁴⁵

Ockham a „jót” egy helyen „a helyes ész szerint kívánatos dologként” határozza meg.²⁴⁶ Máshol a helyes ész a „gyakorlati okosság” (*prudentia*) szinonimájaként kezeli, kifejtve, hogy „az erkölcsi erény nem létezhet a helyes ész, vagyis a gyakorlati okosság aktusa nélkül”.²⁴⁷ A *prudentia* fogalmát pedig az erkölcsi cselekvő tapasztalataira alapozott morális ítéletekkel társítja.²⁴⁸ A *Dialogus*ban emellett Ockham csalhatatlan észről beszél, és a Tízparancsolat házasságtörést és hamis tanúbizonyságot tilalmazó normáit mint a változhatatlan és meg-

243. Uo.: „illa voluntas quae potest, quantum est de se, indifferenter bene agere et male, quia de se non est recta, necessario ad hoc quod recte agat, indiget aliqua regula dirigente alia a se. Hoc patet, quia ideo voluntas divina non indiget aliquo dirigente quia ipsa est prima regula directiva et non potest male agere. Sed voluntas nostri et huiusmodi quod potest recte et non recte agere. Igitur indiget aliqua ratione recta dirigente.”

244. Uo.: „impossibile est quod aliquis actus voluntatis elicitus contra conscientiam et contra dictamen rationis – sive rectum sive erroneum – sit virtuosus”.

245. DCV a. 4: „nullus actus est perfecte virtuosus, nisi voluntas per illum actum velit dictatum a recta ratione propter hoc quod est dictatum a recta ratione”.

246. SLPS d. 2 q. 9: „bonum est ens appetibile secundum rectam rationem”.

247. QLS lib. 4 q. 3–5: „impossibile est virtutem moralem esse sine recta ratione quae est actus prudentiae”.

248. DCV a. 2.

változtathatatlan erkölcsi parancsok példáit említi: „Az egyik módon azt nevezik természetjognak, ami összhangban van a természetes ésszel, mely sohasem téved, úgymint »Ne törj házasságot!«, »Ne hazudj!« és hasonlók.”²⁴⁹ Egyszóval, mint azt Tierney helyesen megjegyzi, „Ockham és a többi skolasztikus filozófus számára [...] a helyes ész kifejezés nem pusztán érvelést (vagy ahogy Hobbes mondaná, »számítást«) jelentett.”²⁵⁰

Ockham morálfilozófiájának kiemelkedően fontos racionalista eleme az a tétel, miszerint az ember biztos, szükségszerű erkölcsi tudással rendelkezhet, s ennél fogva a demonstratív erkölcstudomány lehetséges. Ockham azt állítja: léteznek egyetemes, szükségszerűen igaz, az emberi ész számára nyilvánvaló erkölcsi elvek. Ezeknek sem az érvényessége, sem a jelentése nem függ az isteni akarattól.²⁵¹ Ami pedig az emberi akaratot illeti, az egyik ilyen *per se nota* (magától értetődő) elv kimondja, hogy „az akaratnak a helyes észhez kell igazodnia”.²⁵² Az ész szükségszerűen belátja ezen bizonyítást nem kívánó gyakorlati elvek igazságát, melyek azután logikai levezetés premisszáiként szolgálhatnak.²⁵³

Ha a természetes erkölcs alapvető elvei az emberi ész által felismerhetők, akkor minden feltétel adott egy racionalista etika számára.²⁵⁴ Ockham ennek megfelelően az erkölcstant két

249. *Dial.* 3.2.3.6.: „Uno enim modo dicitur ius naturale illud quod est conforme rationi naturali quae in nullo casu fallit, sicut est »Non moechaberis«, »Non mentieris«, et huiusmodi.” Ockham politikai munkáiban máshol is találkozhatunk hasonló kijelentésekkel. Lásd pl. *Dial.* 3.2.1.10.; *BPT* 2.24.; *OND* c. 99.

250. Tierney: *The Idea of Natural Rights*. 99. Vö. Hobbes: *Leviatán*. I. kötet, 5. fejezet, 98.

251. Clark: William of Ockham on Right Reason. 27–28.

252. *Quodl.* II q. 14: „quia multa sunt principia per se nota in morali philosophia; puta quod voluntas debet se conformare rectae rationi, omne malum vituperabile est fugiendum, et huiusmodi.”

253. Uo.: „notitia deducens conclusiones syllogistice ex principiis per se notis vel per experientiam scitis est demonstrativa”.

254. Adams: *The Structure of Ockham's Moral Theory*. 15.

részre osztja: „pozitív” és „nem-pozitív” erkölcstudományra. Az utóbbi „minden felsőbb parancstól függetlenül irányítja az emberi cselekvéseket, oly módon, ahogyan az olyan – *per se nota* vagy a tapasztalatból ismert – elvek teszik, amelyekről Arisztotelész beszél erkölcsfilozófiájában, mint például az az elv, hogy »minden erkölcsös dolgot [*honestum*] meg kell tenni és minden erkölcstelen dolgot [*inhonestum*] el kell kerülni«, és hasonlók.”²⁵⁵ A pozitív erkölcstudomány ellenben „isteni és emberi törvényeket foglal magában, melyek olyan cselekedeteknek a megtételére vagy elkerülésére köteleznek, amelyek csak azért jók vagy rosszak, mert a törvények megalkotására hivatott feljebbvaló megtiltotta vagy megparancsolta azokat.”²⁵⁶ Marilyn McCord Adams szerint a nem-pozitív erkölcstudomány vonatkozásában Ockham „fenntartja a racionális önirányítás arisztotelianus eszményét”, és azt minden tudomány közül a legbiztosabbnak tekinti.²⁵⁷

Felvetődik most a kérdés: hogyan egyeztethetők össze Ockham erkölcsfilozófiájának voluntarista és racionalista elemei? Ockham elméleti törekvése egyértelműen arra irányul, hogy mind Isten korlátlan szabadságát és hatalmát, mind pedig az emberi szabadságot és autonómiát beépítse etikai rendszerébe. De ki lehet-e vajon egymással békíteni az isteni parancs etikát és az ún. nem-pozitív erkölcstudományt? Vannak, akik úgy gondolják, hogy ez egyszerűen lehetetlen. David W. Clark szerint például „Ockhamnak nincs etikai »rendszere«

255. *Quodl.* II q. 14: „Scientia moralis non positiva est illa quae sine omni praecepto superioris dirigit actus humanos; sicut principia per se nota vel nota per experientiam sic dirigunt, sicut quod omne honestum est faciendum, et omne inhonestum est fugiendum, et huiusmodi, de quibus loquitur Aristoteles in morali philosophia.” Lásd még *QV* q. 6 a. 10.

256. *Quodl.* II q. 14: „Scientia moralis positiva est illa quae continet leges humanas et divinas, quae obligant ad prosequendum vel fugiendum illa quae nec sunt bona nec mala nisi quia sunt prohibita vel imperata a superiore, cuius est leges statuere.”

257. Adams: *The Structure of Ockham's Moral Theory.* 33.

[...] erkölcsfelfogása nem képez formális vagy szisztematikus egységet. [...] Ockham etikájának egyes aspektusai tekintélyelvűnek vagy voluntaristának nevezhetők; rendszerének más vetületei inkább racionalistának minősíthetők. Azt állítani azonban, hogy Ockham erkölcsstanának a voluntarizmus vagy a racionalizmus a lényegi jellemzője, megalapozatlan.”²⁵⁸ Hangsúlyozni kell ugyanakkor, hogy a *venerabilis inceptor* morálfilozófiájának értelmezése döntő módon befolyásolhatja természetjogtanának megítélését. Míg ugyanis Ockham erkölcsfilozófiájának voluntarista elemei aláásni látszanak a természetjog racionalitását és stabilitását, a demonstratív, „nem-pozitív” erkölestudomány megfelelő alapul szolgálhat egy természetjogi elmélet kidolgozásához.²⁵⁹

Az egyik nehézség az ember helyes esze és szabad akarat közötti viszony értelmezéséből adódik. Mindenekelőtt meg kell jegyezni, hogy Ockhamnál az értelem és az akarat valójában egy és ugyanaz.²⁶⁰ A különbség nem a két képesség lé-

258. Clark: William of Ockham on Right Reason. 35.; Clark: Voluntarism and Rationalism in the Ethics of Ockham. 81–82. Frederick Copleston hasonlóképpen két, egymástól független etikai rendszerről számol be Ockham filozófiájában. Az egyik egy „autoritáriánus”, „ultraperszonális” erkölcsi törvény-koncepció, a másik egy „laikus”, „nem teológiai” etika. Az előbbit Ockham teológusként, az utóbbit pedig filozófusként tárja elénk: „Az erkölcs tekintélyelvű koncepciója Ockham Isten szabadságával és mindenhatóságával kapcsolatos meggyőződését fejezi ki, ahogyan azt a keresztény kinyilatkoztatás feltárja, míg a helyes ész hangsúlyozása minden jel szerint azt a hatást tükrözi, amit Arisztotelész etikai tanítása és a középkori elődei által kimunkált erkölcselméletek gyakoroltak gondolkodására.” Lásd Copleston: *A History of Philosophy*. 3. kötet, 107–109. Lucan Freppert viszont ezt az értelmezést leegyszerűsítőnek találja, és emellett érvel, hogy Ockham két etikai „rendszere” korántsem válik el ilyen élesen egymástól. Lásd Freppert: *The Basis of Morality according to William Ockham*. 178–179. Szintén ezt a véleményt fogalmazza meg Holopainen: *William Ockham's Theory of the Foundation of Ethics*. 147–148.

259. Lásd McGrade: Natural Law and Moral Omnipotence.

260. Adams: The Structure of Ockham's Moral Theory. 10.

nyegében rejlik, hanem az „értelem” és „akarat” szavak eltérő konnotációjában, vagyis az értelmi és akaratú aktus közötti különbségben ragadható meg.²⁶¹ Ami konkrét viszonyukat illeti: Ockham egyrészt azt tartja, hogy a helyes ész követése *per se nota* köteletség, amely önmagában, a kinyilatkoztatás vagy bármely felsőbb akarat megerősítése nélkül is érvényes.²⁶² Eből következően egy akaratlagos cselekvés csak akkor számít erkölcsös tettetnek, ha összhangban van a helyes ésszel;²⁶³ ez az isteni parancsok teljesítésére is igaz.²⁶⁴ Másrészt viszont ragaszkodik hozzá, hogy az erényes magatartás két alkotóelemből tevődik össze: „senki sem cselekszik erényesen, ha nem tudatosan és szabadon cselekszik”.²⁶⁵ Egyrészt a *prudentia* aktusa „az erényes cselekvés szükséges előfeltételét képező hatóok”.²⁶⁶ Másrészt pedig egy erkölcsi cselekedetnek akaratlagosnak kell lennie, különben nem lenne betudható a cselekvőnek. Az akarat viszont vagy követi a *recta ratio* iránymutatásait, vagy nem. Ha nem így lenne, és az akarat szükségszerűen

261. QLS lib. 2 q. 20: „memoria, intelligentia et voluntas non sunt tres substantiae sed una substantia, nec tres mentes sed una mens [...] accipiendo voluntatem pro illo quod denominatur a tali nomine vel conceptu, quod est principium elicativum actus volendi et intellectio- nis similiter, sic voluntas non est nobilior intellectu, non plus quam voluntas est nobilior voluntate, quia idem omnino sunt. Sed accipien- do utrumque quantum ad totum significatum quid nominis eorum, sic potest concedi quod voluntas est nobilior intellectu, quia actus diligendi qui connotatur per voluntate est nobilior actu intelligendi qui connota- tur per intellectum.”

262. Clark: William of Ockham on Right Reason. 17., 13. lj.

263. DCV a. 4: „stante ordinatione quae nunc est, nullus actus est perfecte virtuosus nisi eliciatur conformiter rectae rationi actualiter in- haerenti”.

264. Freppert: *The Basis of Morality according to William Ockham*. 178.

265. DCV a. 3: „nullus virtuose agit nisi scienter agat et ex libertate”.

266. Uo.: „Si quaeras de actu prudentiae, [...] respondeo quod est causa efficiens necessario requisita ad actum virtuosum, sine qua impos- sibile est actum esse virtuosum, stante ordinatio divina quae nunc est”.

engedelmeskedne az ész parancsának, nem beszélhetnénk erkölcsi cselekvésről.²⁶⁷ A ferences gondolkodási hagyománnyal összhangban Ockham határozottan azt a nézetet képviseli, hogy mint szabad és tevékeny erő, az akarat független az értelemtől abban az értelemben, hogy szabadon választhat vagy vethet el bármilyen célt vagy eszközt, amelyet az értelem kijelöl számára.²⁶⁸

A természetjog szempontjából mindamelllett az abszolút isteni szabadság és az emberi racionalitás viszonyának kérdése bír döntő jelentőséggel. Bár Ockham szerint ahhoz, hogy az erkölcsi cselekvőt lelkiismeretben kötelezzék, az isteni parancsoknak is el kell nyerniük a helyes ész jóváhagyását,²⁶⁹ ez semmit sem változtat azon a tényen, hogy morálfilozófiájában az isteni akarat tölti be az erkölcsiség végső alapjának és normájának szerepét, és ily módon legalább három értelemben megelőzi és felette áll a helyes észnek. Először is, bármennyire is magától értetődő az az elv, hogy „az akaratnak a helyes észhez kell igazodnia”, mindenekelőtt Isten parancsa alapján vagyunk kötelesek a *recta ratio* szavára hallgatni: az isteni akarat meghatározó és elégséges alapja e kötelességnek.²⁷⁰ A lelkiismerettel vagy a helyes ésszel ellentétes magatartás tehát elsősorban azért erkölcstelen, „mert az ilyen cselekvés ellentmondana Isten parancsának és az isteni akaratnak, amely azt akarja, hogy ezt a cselekedetet a helyes ésszel összhangban tanúsítsuk”.²⁷¹ Amint arról a következő fejezetben még részletesen szó lesz, Ockham egyes követői, nevezetesen Rimini Gergely és Gabriel Biel arra törekedtek, hogy a helyes ész pa-

267. Uo.: „si actus virtuosus necessario poneretur posita recta ratione, necessario conformaretur sibi, et sic ille actus non esset primo virtuosus”.

268. Korolec: *Free Will and Free Choice*. 638.

269. Clark: *William of Ockham on Right Reason*. 17.

270. Copleston: *A History of Philosophy*. 3. kötet, 109.

271. QV q. 8: „quia talis eliceretur contra praeceptum divinum et voluntatem divinam volentem talem elicere actum conformiter rectae rationi”.

rancsának érvényességét teljes mértékben függetlenítsék az isteni akarattól. A *recta ratio* autonómiáját védelmezve részben már Hugo Grotius híres „*etiamsi daremus*”-hipotézisét is megelőlegezték. Magától Ockhamtól azonban még a gondolata is távol állt annak, hogy az erkölcsről és a helyes észről alkotott elméletét annak teológiai alapjaitól elvonatkoztassa.²⁷² A *doctor plus quam subtilis* nemcsak a helyes ész, hanem az isteni mindenhatóság eszméjét is rendkívül komolyan vette – a lehető legkomolyabban.

Másodszor, mint azt Taina M. Holopainen kiemeli, az ész „azt diktálja, hogy azt akarjuk, amit Isten akar, hogy akarjunk”.²⁷³ Az a tilalom, miszerint „senkit sem szabad arra rábírní, hogy istenének parancsa ellen cselekedjék”, magától értetődő a természetes ész számára,²⁷⁴ a kinyilatkoztatás által támogatott emberi ész pedig ezt az arra vonatkozó pozitív parancssal egészíti ki, hogy „minden Istennek tetsző dolgot meg kell tenni”.²⁷⁵ Ahogy Marilyn McCord Adams találóan megjegyzi, ebben a helyzetben az a paradox, hogy „az *autonóm* önirányítás az Isten akaratának való heteronóm alárendelő-dést parancsolja meg”.²⁷⁶

Harmadszor, a helyes ész, mint fentebb is láthattuk, vagy természetes úton, vagy a kinyilatkoztatás révén jut el normatív

272. Clark: William of Ockham on Right Reason. 17–19.

273. Holopainen: *William Ockham's Theory of the Foundation of Ethics*. 147.

274. DCV a. 3: „angelus malus inducit homines ad peccatum et vult efficaciter eos peccare. Et tamen ipse habet notitiam universalem istius »nullus est inducendus ad faciendum contra praeceptum Dei sui«, quia haec videtur per se nota”.

275. Uo.: „peccans ex ignorantia habet notiam universalem sicut peccans et malitia, quia peccans ex ignorantia scit tales maiores: omne iustum est faciendum, omne honestum, omne quod placet Deo etc.; sed ignorat minores, puta quod hoc est iustum, hoc est honestum, hoc est placitum Deo.”

276. Adams: *Ockham's Individualisms*. 15.

ítéletek megfogalmazásáig. És Ockham a természetes ész által felismert normák és a kinyilatkoztatott isteni parancsok között felmerülő esetleges konfliktusokat kivétel nélkül az utóbbiak javára dönti el.²⁷⁷ Az utolsó szót ekképpen minden esetben az isteni akarat mondja ki,²⁷⁸ hiszen „annál a pusztán ténynél fogva, hogy az isteni akarat így akarja, a helyes ész előírja, hogy ezt kell akarnunk”.²⁷⁹ Tekintettel arra, hogy Isten parancsainak mindig ésszerű engedelmeskedni, egy erkölcsi cselekvő, aki egyszerre ismeri el az isteni akarat autoritását, és törekszik arra, hogy a *recta ratio* elvárásainak megfelelően (ráadásul pontosan azért, mert azok a helyes észről származnak), az isteni parancsoknak fog engedelmeskedni, úgy gondolva, hogy így jár el racionálisan – még akkor is, ha e parancsok elfogadása végső soron a hiten és a kinyilatkoztatáson alapul.²⁸⁰ Egy isteni parancs tekintélyével szemben a demonstratív erkölcs-tudomány *per se nota* elvei sem hívhatók fel tartalmi ellenvetésként, mégpedig azért nem, mert e gyakorlati elvek tisztán *a priori*, formális jellegűek. Szükségszerűen igazak ugyan, de mivel ún. konnotatív terminusokból állnak, bizonyos értelemben „üresek”: a „minden erkölcsös dolgot meg kell tenni” elv akkor is igaz marad, ha Isten időközben radikálisan megváltoztatja a teremtet erkölcsi rendet.²⁸¹ Ockham erkölcsfilozófiája így a „teológiai pozitivizmus” előtt nyitja meg az utat. Mint-hogy a természetes ész által feltárt morális elvekkel szemben

277. Clark: William of Ockham on Right Reason. 15. Lásd pl. *SLPS* Prologus q. 10: „nulla ratio recta potest dictare quod inimicus est odiendus contra divinum praeceptum”.

278. Oakley: Medieval Theories of Natural Law. 70.

279. *SLPS* d. 41 q. unica: „omnis voluntas recta est conformis rationi rectae, sed non semper est conformis rationi rectae praeviae quae ostendat causam quare debet voluntas hoc velle. Sed eo ipso quod voluntas divina hoc vult, ratio recta dictat quod est volendum”.

280. McGrade: Natural Law and Moral Omnipotence. 282.

281. Clark: Voluntarism and Rationalism in the Ethics of Ockham. 85.

elsőbbséget élvező kinyilatkoztatott normák Isten kontingens akaratát tükrözik, a helyes ész ítéleteinek igazságértéke viszonylagossá válik.²⁸²

2. Természetjog és természetes jogok

2.1. Természetjog: isteni akarat vagy emberi racionalitás?

Az előző pontban láttuk, hogy a korlátlanul szabad, mindenható isteni akarat hangsúlyozása Ockham erkölcsfilozófiájában komoly veszélyt jelent a természetjog racionalitására és stabilitására. Ockham filozófiájának más fontos területeiről is elmondható, hogy első látásra nem feltétlenül kedveznek a természetjognak. Elég itt csak nominalista metafizikájára és nem-teleologikus természetfilozófiájára utalni.²⁸³

Ockham jogfilozófiájának számos kutatója mindezek alapján a mellett az álláspont mellett tör lándzsát, hogy a ferences teológus által képviselt filozófiai nominalizmus és voluntarizmus eleve kizárja egy koherens természetjogi doktrína kidolgozását: nominalista metafizikája megkérdőjelezi a változhatatlan, egyetemes törvények létét és a világ rendezettségét, míg az isteni szabad akaratot és mindenhatóságot abszolútizáló voluntarizmus minimalizálja vagy kizárja a természetes erkölcs lehetőségét. Korábban már idéztük Francis Oakley kijelentését, miszerint Ockham filozófiai és politikai írásaiban elválaszthatatlanul összefonódnak a racionalista és voluntarista elemek. Ehhez azt is hozzáteszi, hogy mivel ezek az antinómiák kibékíthetetlenek, lehetetlennek tűnik műveiből „az erkölcs természetének valamilyen koherens értelmezését és

282. Clark: William of Ockham on Right Reason. 15–16.

283. Vö. pl. Paul Vincent Spade: Ockham's Nominalist Metaphysics: Some Main Themes, illetve Marilyn McCord Adams: Ockham on Will, Nature and Morality, in Spade (szerk.): *The Cambridge Companion to Ockham*. 100–117. és 245–272.

ily módon egy tiszta természetjogi tant kinyerni”.²⁸⁴ Frederick Copleston szerint Ockham azt gondolta, hogy „az emberek bizonyos értelemben a kinyilatkoztatás nélkül is képesek fel-fogni az erkölcsi törvényt. Ebben az esetben feltételezhetően fel tudnak tárni egy magatartáskódexet vagy a hipotetikus imperatívuszok valamely készletét [...]; de nem ismerhetnék fel a változhatatlan természeti törvényt, mert ilyen változhatatlan természeti törvény nem létezik, és a kinyilatkoztatás nélkül azt sem tudhatnák biztosan, hogy az általuk helyesnek vélt cselekedetek valóban megegyeznek az Isten által előírtakkal.”²⁸⁵ Villey egészen odáig megy, hogy deklarálja: a természetjogi eszme sok évszázados hagyományából Ockham elméletében mindössze a „természetjog” kifejezés „látszólagos és verbális tisztelete” marad meg.

284. Oakley: *Medieval Theories of Natural Law*. 70.

285. Copleston: *A History of Philosophy*. 3. kötet, 108. A természetjogi tanok történetét tárgyaló művek gyakran jóval erőteljesebben fogalmazzák meg ugyanezt a nézetet. Heinrich Rommen szerint például Ockham elmélete „vegytisztá erkölcsi pozitivizmushoz, sőt nihilizmushoz” vezet. „Az akarat a nemesebb képesség; az ész csupán az akaratnak mint úrnak szolgáló fátylavívő. [...] Isten [...] azért nem vétkezhet, mert semmilyen törvény nem áll fölötte, nem pedig azért, mert ez összeférhetetlen az Ő szentségével. Ebből eredően nem létezik megváltoztathatatlan *lex naturalis*, a tételes törvényt belülről irányító természeti törvény. A tételes törvény és a valójában ugyancsak pozitív természeti törvény között szintén nincs belső összefüggés.” Lásd Heinrich Rommen: *The Natural Law: A Study in Legal and Social History and Philosophy*, ford. Thomas R. Hanley, St. Louis: Herder 1964. 58., 59. Alessandro Passerin d'Entrèves pedig azt írja, hogy „az akarat ésszel szembeni elsőbbségének hangoztása annak tagadásához vezetett, hogy az etikai értékeknek lehet bármilyen más alapja az azokat megszabó isteni akaraton kívül. A korlátlan és önkényes hatalomként felfogott istenfogalom minden erkölcsi törvénynek az isteni mindenhatóság kifürkészhetetlen megnyilvánulásaira való redukálását vonta maga után. Ez a »természetes etikai rendszer« alapjának elvetését jelentette.” Lásd Alessandro Passerin d'Entrèves: *Natural Law: An Historical Survey*, New York: Harper & Row 1965. 68.

„Hiszen a valódi természetjog nem jelenhetne meg a nominalizmus látókörében; a nominalizmus ugyanis még elgondolni sem képes azt. Ockham elméleti értekezésének végére érve nem látom, hogy bármi is fennmaradna benne a természetjogból – mágn a szón kívül.”²⁸⁶

Az eszmetörténészek egy másik csoportja ezzel szemben nem lát ellentmondást Ockham voluntarizmusa és természetjogi doktrínája között. E szerzők arra az előzővel ellentétes következtetésre jutnak, hogy az isteni szabad akarat központi szerepe nem kezdi ki Ockham erkölcsfilozófiájának racionalista magvát, s ennél fogva természetjogtanának koherenciáját sem, mely így képes összhangot teremteni az isteni akarat és az emberi racionalitás között. Kissé sarkosan fogalmazza meg ezt a véleményt Arthur S. McGrade:

„az Istennek való engedelmesség gyakorlati alapelvként való hangsúlyozása Ockham részéről kellő súllyal engedi érvényesülni a természetjog lényegi racionalitását. [...] [A]z isteni akarat problémája a természetjog vonatkozásában pusztán marginális jelentőséggel bír Ockham politikai gondolkodásában, mivel a *ius naturalé*ra való hivatkozásai politikai írásaiban annak racionalitását alapulnak (kifejezett ellentétben a pozitív joggal).”²⁸⁷

Brian Tierney hasonlóképpen amellet érvel, hogy „nominalizmusa valójában nem gátolta meg Ockhamet annak kimondásában, hogy a jelenleg létező világban a természetes erkölcs általános elvei az emberi ész által felismerhetők.”²⁸⁸

Kulcsfontosságú kérdésként merül föl tehát, hogy hogyan alakul a természetjog viszonya az isteni mindenhatósághoz és szabadsághoz Ockham jogfilozófiájában. A *venerabilis incept-*

286. Villey: *La formation de la pensée juridique moderne*. 216.

287. McGrade: *Natural Law and Moral Omnipotence*. 278.; uő: *The Political Thought of William of Ockham*. 175–176.

288. Tierney: *Natural Law and Canon Law in Ockham's Dialogus*. 4.

tor filozófiai és teológiai műveiből, mint láthattuk, egyértelműen az a kép rajzolódik ki, hogy miután Istent nem kötik az erkölcsi rend maga alkotta törvényei, abszolút hatalma folytán elvileg bármikor létrehozhat egy másik erkölcsi rendet, illetve megparancsolhatja, amit korábban megtiltott. Természetjogi elméletét lefektető polemikus munkáiban viszont Ockham a *potentia Dei absoluta* kérdését egy jóval tradicionálisabb szemléleti keretben tárgyalja. Olyannyira, hogy olykor úgy tűnik, az abszolút isteni hatalom mindennemű „operacionalizációját” kizárja. *Contra Benedictum* című vitairatában például kategorikusan kinyilvánítja: „Isten képes megtenni bizonyos dolgokat abszolút hatalmánál fogva, melyeket mindazonáltal soha nem fog megtenni elrendelt hatalma alapján; vagyis *de facto* soha nem fogja megtenni azokat”.²⁸⁹ Ugyanígy az *Opus nonaginta dierum*ban is elveti azt a tételt, hogy „van, amit Isten abszolút hatalma révén megtesz, míg rendezett hatalmával élve nem”, azon az alapon, hogy az ellentmond önmagának, és lehetetlent kíván, „hiszen pusztán azáltal, hogy Isten megtenne valamit, rendezett hatalma alapján tenné azt.”²⁹⁰

Elképzeltető azonban, hogy ez azon esetek egyike, amikor a polemista Ockham taktikai megfontolásokból módosította elméleti álláspontját. Politikai írásaiban ugyanis Ockhamnek már egyáltalán nem állt érdekében azzal érvelni, hogy Isten megalkothatna vagy megalkothatott volna egy másik erkölcsi rendet.²⁹¹ Tierney joggal teszi fel a kérdést: „Milyen értelmes célt szolgálhatott volna e művek kontextusában, ha Ockham azt állítja, hogy abszolút hatalma révén Isten az erkölcsi érté-

289. CB 3.3.: „Deus aliqua potest de potentia absoluta, quae tamen numquam faciet de potentia ordinata (hoc est, de facto numquam faciet)”.

290. OND c. 95: „Prima enim ex falso intellectu procedit, quasi haec esset possibilis secundum sic distinguentes: »Deus aliquid facit de potentia absoluta, quod non facit de potentia ordinata«. Haec enim de inesse secundum eos est impossibilis et contradictionem includit; quia eo ipso quod Deus aliquid faceret, ipse faceret illud de potentia ordinata.”

291. Tierney: *Natural Law and Canon Law in Ockham's Dialogus*. 4.

kek valamilyen más univerzumát teremthette volna meg? Egy másik univerzumban XXII. János pápának mindvégig igaza lehetett volna a ferencesekkel szemben.”²⁹²

De még ha Ockham nem is titkolta el szándékosan valódi nézeteit, annyi mindenképpen megállapítható, hogy itt, polemikus munkáiban is meglehetősen kétértelműen fejtette ki azokat. Szintén az *Opus nonaginta dierum*ban például előbb teljesen konvencionális módon határozza meg a *potentia absoluta* és *potentia ordinata* közötti megkülönböztetést: „Isten képes megtenni bizonyos dolgokat, amelyek megtételéről mindamellet a legkevésbé sem határozott”, majd ehhez összetéveszthetetlenül „scotista” hangnemben hozzáteszi, hogy „ha viszont mégis megtenné e dolgokat, elrendelt hatalmánál fogva tenné meg azokat; ha ugyanis megtenné őket, akkor úgy döntene, hogy így tesz.”²⁹³ A fő vitakérdés, az evangéliumi szegénység eszméje kapcsán pedig, XXII. János egyik ellenvetésére válaszolva, miszerint ha Krisztus a világi hatalom és a tulajdon minden formájáról lemondott volna, ezzel megsértette volna az Atya rendelkezését, ami lehetetlen, Ockham azt írja, hogy bár „Isten rendezett hatalma által nem történhetett meg, hogy Krisztus lemondjon az uralomról és a tulajdonról, [...] Isten abszolút hatalma révén azonban megtörténhetett”.²⁹⁴

292. Tierney: *The Idea of Natural Rights*. 197–198.

293. OND c. 95: „Et ita dicere quod Deus potest aliqua de potentia absoluta, quae non potest de potentia ordinata, non est aliud, secundum intellectum recte intelligentium, quam dicere quod Deus aliqua potest, quae tamen minime ordinavit se facturum; quae tamen si faceret, de potentia ordinata faceret ipsa; quia si faceret ea, ordinaret se facturum ipsa.” Holopainen helyesen jegyzi meg, hogy ez a záradék a következőképpen értelmezhető: „Amit Isten abszolút hatalma alapján megtesz, szabályossá válik, pontosan azért, mert ez a dolgok Isten által elrendelt állapota.” Lásd Holopainen: *William Ockham's Theory of the Foundation of Ethics*. 135.

294. OND c. 95: „in quo dicunt istum errare, est quod ideo Christus nullo modo potuit renuntiare regno et dominio supradictis, quia, si fecisset, contra ordinationem Patris fecisset [...] per potentiam Dei ordina-

Talán mondani sem kell, hogy Ockham a többi ferenceshez hasonlóan nemcsak azt állította, hogy Krisztus (és őt követve saját maga) *lemondhatott volna* a földi hatalomról és az anyagi javakról, hanem azt is, hogy *lemondott* azokról.²⁹⁵

A dolgok jelenlegi rendjét illetően Ockham mindenesetre előfeltételezni látszik, hogy Isten hatalma rendszerint az általa teremtetett természetes és természetfeletti renddel összhangban nyilatkozik meg. Az abszolút isteni hatalomra való utalásai politikai műveiben így csupán a fizikai és erkölcsi világ radikális kontingenciájának hangsúlyozására szolgálnak.²⁹⁶ A természetet következésképpen szerinte úgy kell vizsgálni, ahogy van, nem pedig úgy, ahogy esetleg Isten abszolút hatalmánál fogva megalkothatta volna, vagy megváltoztathatná.²⁹⁷

Ockham nem alkotott Aquinói Szent Tamás átfogó szintéziséhez mérhető szisztematikus természetjogi elméletet. A természetjog fogalmáról adott legrészletesebb elemzése – némileg meglepő módon – a *Dialogus* azon fejezetében olvasható, amely azt a kérdést tárgyalja, vajon a római népet megilleti-e az isteni jognál fogva a pápaválasztás joga. Érdeemes előjáróban megemlíteni, hogy Ockham végtelenül könnyen és egyszerűen megválaszolhatta volna ezt a kérdést. Elég lett volna annyit mondania – mint azt többi vitairatában és a *Dialogus* más szakaszaiban tette²⁹⁸ –, hogy minden népnek joga van a saját uralkodóját megválasztani. Mégis úgy döntött, hogy egy hosszú természetjogi fejtegetésbe bocsátkozik. Mint arra Hilary S. Offler rámutat, Ockham gondolatmenetét nagymértékben meghatározták a Gratianus által kínált *ius natura-*

tam non potuit fieri quod Christus renuntiaverit regno et dominio, [...] hoc tamen potuit fieri per Dei potentiam absolutam”.

295. Adams: *William Ockham*. 2. kötet, 1201.

296. Oakley: *Medieval Theories of Natural Law*. 71., 82.

297. Lagarde: *La naissance de l'esprit laïque*. 1. kiadás, 6. kötet, 149.

298. Lásd pl. BPT 3.7–8.; BPT 3.11.; Dial. 1.6.8.; Dial. 3.2.1.29. A *Breviloquium de principatu tyrannico* harmadik könyvének tizenegyedik fejezetében például Ockham azt írja: „az isteni és természeti jog adta az embereknek a bíró- és vezetőállítás hatalmát”.

le-konceptió értelmezéséből fakadó (az I. fejezet 2. pontjában érintett) nehézségek.²⁹⁹

Ockham a szövegben a „természetjog” három használati módját (*modi*) különbözteti meg. Ez viszont két okból sem meglepő. Egyfelől a fogalmak különféle jelentésváltozatainak megkülönböztetése általánosan elfogadott skolasztikus módszer volt, és a középkori kánonjogászok körében különösen bevett metódus volt a természetjog-definíciók megsokszorozása.³⁰⁰ Másfelől, amint azt Villey helyesen megjegyzi, ez az eljárás a nominalista filozófiával is tökéletes összhangban van, hiszen az azt tanítja, hogy az általános fogalmak az emberi szellem által alkotott puszta absztrakciók, s mint ilyenek, lényegében önkényesen használhatók.³⁰¹

Rögtön az elemzés elején Ockham a *ius naturale* mindhárom értelmét az „isteni jog” (*ius divinum*) fogalma alá sorolja.³⁰² Az isteni törvény fogalmának a természeti törvényre való kiterjesztését itt két érveléssel támasztja alá. Első érve úgy szól, hogy „minden törvény, amely Istentől való, aki a természetet teremtetője, isteni törvénynek nevezhető”.³⁰³ Másrészt azzal in-

299. Hilary S. Offler: The Three Modes of Natural Law in Ockham: A Revision of the Text, *Franciscan Studies* 37 (1977). 211.

300. Stephanus Tornacensis például öt *ius naturale*-definíciót adott meg, míg Johannes Teutonicus négy jelentését különböztette meg a természetjognak a *Glossa ordinariában*. Lásd Tierney: Natural Law and Canon Law in Ockham's *Dialogus*. 9–10.

301. Villey: *La formation de la pensée juridique moderne*. 214.

302. *Dial.* 3.2.3.6.: „extendendo ius divinum ad omne ius naturale [...] omne ius naturale potest vocari ius divinum.” Fontos kiemelni, hogy ez korántsem elszigetelt eset. Ockham más helyütt is konzekvensen és szorosan összekapcsolja a természeti és az isteni törvényt, többé-kevésbé szinonimaként kezelve e két fogalmat. Lásd főleg a következő szöveghelyeket: *Dial.* 1.1.9.; *Dial.* 1.6.44.; *Dial.* 1.6.47–48.; *Dial.* 1.6.61.; *Dial.* 1.6.77–81.; *BPT* 1.10.; *BPT* 2.2–3.; *BPT* 2.5–6.; *BPT* 2.14.; *BPT* 2.17.; *BPT* 3.11.; *BPT* 5.2.

303. *Dial.* 3.2.3.6.: „omne ius quod est a Deo, qui est conditor naturae, potest vocari ius divinum; omne autem ius naturale est a Deo, qui est conditor naturae”.

dokolja e fogalmi műveletet, hogy a Szentírásban valamennyi természeti törvény megtalálható, vagy közvetlenül, explicite, vagy közvetve, implicite; „a Szentírásban ugyanis vannak bizonyos általános szabályok, amelyekből – akár önmagukban, akár más premisszákkal együtt – az egész természetjog kikövetkeztethető”.³⁰⁴

Az első, teremtsérről szóló érv teljes mértékben tradicionális.³⁰⁵ A második érv ellenben kiemelkedő jelentőséggel bír, mert azt vonja maga után, hogy a természeti törvény egy felsőbb szinten voltaképpen pozitív.³⁰⁶ Ockhamnak a (természetjogot is magában foglaló) *ius divinum*ról adott meghatározása megerősíti ezt a konklúziót: az isteni törvény az általános érvényű isteni parancsok összessége, melyek Isten akaratát rögzítik kifejezett formában a Szentírásban.³⁰⁷ Tierney szerint semmi rendkívüli nincs Ockham érvelésében, hiszen korábban Gratianus és a dekretisták is az Ó- és Újszövetség erkölcsi parancsaival azonosították a természetjogot.³⁰⁸ Ez kétségtelenül így van,³⁰⁹ ám ők nem hangsúlyozták azt, hogy az isteni jog Isten korlátlanul szabad akaratának a megnyilvánulása. Ockham

304. Uo.: „omne ius quod explicite vel implicite continetur in scripturis divinis potest vocari ius divinum, [...] omne autem ius naturale in scripturis divinis explicite vel implicite continetur, quia in scripturis divinis sunt quaedam regulae generales ex quibus, vel solis vel cum aliis, colligi potest omne ius naturale et primo et secundo et tertio modo dictum, licet in eis non inveniatur explicite.”

305. McGade: *Natural Law and Moral Omnipotence*. 294., 11. l.

306. McGade: *The Political Thought of William of Ockham*. 176.

307. *Dial.* 1.6.47.; *Dial.* 3.1.2.24.; *OND* c. 88; *BPT* 1.4.; *BPT* 3.1.; *BPT* 3.15.; *BPT* 4.1.

308. Tierney: *Natural Law and Canon Law in Ockham's Dialogus*. 10.

309. Lásd *CDC* d. 1 ante c. 1: „Ius naturae est, quod in lege et evangelio continetur”. Gratianus másfelől arra is felhívta a figyelmet, hogy nem minden, a Bibliában található előírás tartozik a természetjoghoz. Lásd *CDC* d. 6 post c. 3: „In lege et evangelio naturale ius continetur; non tamen quaecunque in lege et evangelio inveniuntur, naturali iuri coherere probantur.”

jogfilozófiájában viszont azt látjuk, szemben a XIII. századi skolasztika, különösen Szent Tamás természeti és isteni törvény-konceptiójával, hogy az isteni akaratnak semmilyen örök törvény (vagy örök értelem) nem szab határt. Politikai írásai-ban Ockham egyáltalán nem tesz említést *lex aeterná*ról, filozófiai műveiben pedig határozottan tagadja az örök isteni ideák létezését.³¹⁰

De térjünk vissza a „természetjog” három használati mód-jához. Ockham szerint a természetjog fogalma háromféle mód-on értelmezhető. Az első értelmezés, a *ius naturale primo modo dictum* (a továbbiakban „természetjog I.”) a következő-képpen határozható meg:

„Az egyik módon azt nevezik természetjognak, ami összhangban van a természetes ésszel, mely sohasem téved, úgymint »Ne törj házasságot!«, »Ne hazudj!« és hasonlók. [...] [A]z első módon értelmezett természetjog változhatatlan, megváltoztathatatlan és nem enged felmentést”.³¹¹

Némileg zavarba ejtő, hogy Ockham a házasságtörés tilalmát itt a tévedhetetlen ész feltétlen, kivételt nem tűrő parancsa-ként írja le,³¹² ha visszagondolunk, mily hévvel bizonygatta korábban *Sententia*-kommentárjában, hogy a házasságtörés (éppúgy, mint a lopás és Isten gyűlölete) csupán *malum quia prohibitum*, vagyis csak azért minősül bűnnek, mert Isten sza-

310. Lagarde: *La naissance de l'esprit laïque*. 1. kiadás, 5. kötet, 103–111.

311. *Dial.* 3.2.3.6.: „Uno enim modo dicitur ius naturale illud quod est conforme rationi naturali quae in nullo casu fallit, sicut est »Non moechaberis«, »Non mentieris«, et huiusmodi [...] ius naturale primo modo est immutabile et invariabile ac indispensabile”.

312. Ugyanilyen kategorikusan fogalmaz a *Dialogus* egy korábbi szakaszában is. Lásd *Dial.* 3.2.1.10.: „Praeceptum autem naturale quoddam est absolutum, absque omni conditione, modificatione, specificatione seu determinatione, sicut »Non coles deos alienos«, »Non moechaberis«, »Non falsum testimonium dices«, »Non mentieris«, et huiusmodi.”

bad és kontingens akaratánál fogva megtiltotta azt. Hozzá kell tenni mindamellett, hogy a természetjog abszolút és változhatatlan jellege Ockhamnál kizárólag a *potentia Dei ordinata* kontextusában („a fennálló isteni rendelés mellett”, „a jelenlegi rendelkezés szerint”)³¹³ értelmezhető, feltételezve, hogy Isten tiszteletben tartja és nem változtatja meg a maga által teremtet rend törvényeit, és az angol teológus a természeti törvény feltétlenségét is úgy gondolja el, hogy annak parancsai alól senki sem adhat felmentést, kivéve Istent.³¹⁴ Másrészt megjegyzendő, hogy a Tízparancsolat tilalmaira való hivatkozás újfent megerősíti a természetjog és az isteni jog közötti szoros fogalmi viszonyt.

A *ius naturale secundo modo dictum* (a továbbiakban „természetjog II.”) definícióját Ockham így adja meg:

„Egy másik módon azt nevezik természetjognak, ami azok számára követendő, akik csak a természetes méltányossággal élnek, minden emberi törvény vagy szokás nélkül. Ezt azért mondjuk természetesnek, mert az ellenkezője ellentétes a természet eredetileg elrendezett állapotával, és ha minden ember a természetes ész vagy az isteni törvény szerint élne, senki sem követné vagy cselekedné az ellenkezőjét.”³¹⁵

313. DCV a. 3 és 4: „stante ordinatione divina quae nunc est”; DCV a. 4: „stante ordinatione quae nunc est”. Vö. *Quodlibeta septem* III q. 14: „stante praecepto divino”.

314. Oakley: *Medieval Theories of Natural Law*. 71–72.; Kilcullen: *Natural Law and Will in Ockham*.

315. *Dialogus* 3.2.3.6.: „Aliter dicitur ius naturale quod servandum est ab illis qui sola aequitate naturali absque omni consuetudine et constitutione humana utuntur, quod ideo dicitur naturale quia contrarium est contra statum naturae institutae et, si homines omnes viverent secundum rationem naturalem aut legem divinam, non esset servandum nec faciendum.”

A „természetes” szó itt az emberiség kezdeti időszakára, „természeti állapotára” (*status naturae*) utal. Szemben az első értelemben felfogott természetjoggal, mely elvben abszolút és állandó, a „természetjog II.” esetében Ockham külön kiemeli, hogy az nemhogy „nem változhatatlan”, hanem kifejezetten „megengedett az ellenkezőjét előírni”, ami a bűnbeesés után, az emberi igazságtalanság következtében rendszerint be is következett.³¹⁶ A természetjog ezen változata így gyakorlatilag csak az ártatlanság állapotában érvényesült, hiszen – mint azt Ockham máshol nyomatékosítja – az emberi természet hiányosságai nem orvosolhatók, s az eredeti ártatlanság tökéletesége ennél fogva nem állítható helyre.³¹⁷

A „természetjog II.” fenti meghatározásának másik konstitutív eleme a természetes méltányosság. Ez utóbi elem már korábban, az *Opus nonaginta dierum ius poliról* szóló fejtegetéseiben is megjelent. A *ius poli* („az ég joga”) és a *ius fori* („a fórum joga”) közötti különbségtétel Szent Agostontól származik, és Petrus Lombardus közvetítésével került be a *Decretum Gratianiba*.³¹⁸ Az általánosan a *ius naturale* szinonimájának tekintett *ius polit* a *Decretumhoz* írt *Glossa ordinaria* a természetes méltányosság (*aequitas naturalis*) eszméjével társította.³¹⁹ Ockham ezt a jogi definíciót vette át és bontotta ki részletesen, a következőképpen:

„Mármost a *ius poli* a természetes méltányosságot jelenti, amely minden emberi és tisztán isteni rendelkezéstől függetlenül meg egyezik a helyes ésszel – vagy a pusztán természetes helyes ésszel, vagy az Isten által számunkra kinyilatkoztatott dolgok alapján tett helyes, ésszerű megfontolásokkal. Ezért e jogot némelykor

316. Uo.: „*ius naturale uno modo accepto vocabulo non est immutabile, imo licet contrarium statuere, ut iure fiat contrarium.*”

317. Lásd OND c. 14.

318. Villey: La genèse du droit subjectif chez Guillaume d’Occam. 118.

319. Tierney: *The Idea of Natural Rights*. 128.

természetjognak hívják [...]. Némelykor pedig isteni jognak nevezik, mivel sok minden egyezik meg az Isten által számunkra kinyilatkoztatott dolgok alapján tett helyes, ésszerű megfontolásokkal, ami nincs összhangban a tisztán természetes helyes észszel”.³²⁰

Mint azt hamarosan részletesen látni fogjuk, a fejezet további részében Ockham a *ius poli* fogalmához gyakran szubjektív jelentést rendel. De térjünk most vissza a természeti állapothoz. Az ártatlanság korszakának két fő jellegzetességeként Ockham – Sevillai Izidort idézve – az egyetemes szabadságot és a javak közös birtoklását említi, azonnal hozzátéve, hogy a hatályos jog viszont megengedi a magántulajdont és a szolgáltatást:

„E második, nem pedig az első értelemben vett természetjognál fogva minden dolog közös, minthogy a természet eredetileg elrendezett állapotában minden közös volt, és ha a bűnbeesés után mindenki az ész alapján élne, minden dolognak közösnek kellene lennie, és semmi sem állhatna tulajdonban; a magántulajdont ugyanis az igazságtalanság következtében [*propter iniquitatem*] vezették be [...] a természetjog szerint minden ember szabad, a *ius gentium* alapján azonban egyesek mégis szolgává lesznek.”³²¹

320. OND c. 65: „*Ius autem poli vocatur aequitas naturalis, quae absque omni ordinatione humana et etiam divina pure positiva est consona rationi rectae, sive sit consona rationi rectae pure naturali, sive sit consona rationi rectae acceptae ex illis, quae sunt nobis divinitus revelata. Propter quod hoc ius aliquando vocatur ius naturale [...]. Aliquando vocatur ius divinum; quia multa sunt consona rationi rectae acceptae ex illis, quae sunt nobis divinitus revelata, quae non sunt consona rationi pure naturali*”.

321. *Dial.* 3.2.3.6.: „*Isto modo et non primo modo ex iure naturali omnia sunt communia, quia in statu naturae institutae omnia fuissent communia, et si post lapsum omnes homines secundum rationem viverent, omnia deberent esse communia et nihil proprium; proprietates enim propter iniquitatem est inducta [...] iure naturali omnes homines sunt liberi, et tamen aliqui iure gentium fiunt servi.*”

A „természetjog” utolsó, egyben legösszetettebb jelentésváltozata a *ius naturale tertio modo dictum* („természetjog III.”):

„A harmadik mód szerint azt hívják természetjognak, ami a népek jogából vagy más jogból, illetve valamely – isteni vagy emberi – tetteből az ész nyilvánvaló ítélete révén következik, hacsak az érintettek közös elhatározással másképp nem rendelkeznek. Ezt »*ex suppositione*« természetjognak nevezhetjük”.³²²

Bár a „*suppositio*” Ockham logikájának egyik *terminus technicus*, az *ex suppositione* kifejezés itt a természetjogra vonatkoztatva mindössze annyit jelent: „feltéve, hogy”, „feltételezve, hogy”, a *ius naturale ex suppositione* fogalma pedig ennek megfelelően olyan feltételes természetjogra utal, amely kontingens, másképpen is lehetséges körülményekre ad ésszerű válaszokat.³²³ Ockham – ugyancsak Izidor szövegéből vett – példái jól megvilágítják, mit ért e koncepció alatt:

„feltételezve, hogy a dolgokat és a pénzt a népek joga vagy valamely más emberi jog alapján elsajátították, ebből az ész nyilvánvaló ítélete révén az következik, hogy a letétbe helyezett dolgot és a kölcsönadott pénzt vissza kell adni [...]. Hasonlóképpen, ha feltesszük, hogy valakit – nem a természetjog szerint, hanem annak ellenében – *de facto* jogtalan erőszakos támadás ér, ebből az ész nyilvánvaló ítélete alapján arra következtethetünk, hogy az ilyen erőszakot szabad erőszakkal visszaverni.”³²⁴

322. Uo.: „Tertio modo dicitur ius naturale illud quod ex iure gentium vel alio, aut ex aliquo facto (divino vel humano), evidenti ratione colligitur, nisi de consensu illorum quorum interest contrarium statuitur. Quod potest vocari ius naturale »*ex suppositione*«”.

323. Tierney: *Natural Law and Canon Law in Ockham's Dialogus*. 12–13.; Tierney: *The Idea of Natural Rights*. 179.

324. *Dial.* 3.2.3.6.: „supposito quod res et pecuniae sint appropriatae iure gentium vel aliquo iure humano, evidenti ratione colligitur quod res deposita et pecunia commodata debent restitui [...]. Similiter, supposito quod aliquis violentiam de facto iniuriose inferat alteri, quod non

E példák alapján világos, hogy a feltételes természetjog azért „feltételes”, mert a lététbe helyezett dolog visszaadásának vagy a kölcsön visszafizetésének természetjogi kötelessége feltételezi a pozitív emberi törvény által bevezetett magántulajdon intézményét, ahogy a jogos védelem is jogtalan támadást előfeltételez. Az Ockham által felhozott harmadik példa az, amely tulajdonképpen az egész elemzést inspirálta: a (római) nép joga az uralkodó (jelen esetben a pápa) megválasztására. Az érvelés szerkezete itt is ugyanaz: ha feltesszük, hogy vezetőt kell kijelölni, ebből magától értetődően következik, hogy azoknak, akiknek az élére áll, joguk van őt megválasztani.³²⁵

E példákból több következtetés is adódik. Először is az, hogy morálfilozófiai szempontból nézve a „természetjog III.” az emberi szabadság és autonómia felségterülete.³²⁶ Másodszor, mivel a természetjog ezen változata, mint az imént láttuk, bizonyos (az első két értelemben vett) természetjoggal ellentétes tényeket és egyes pozitív jogi intézmények, így például a magántulajdon létezését feltételezi, ezért csak a bűnbeesést követően lép működésbe. Harmadszor, tekintve, hogy az uralkodó megválasztásának joga itt kap helyet, minden kormányzással és politikával kapcsolatos kérdés automatikusan a „természetjog III.” hatálya alá esik.³²⁷ Végül, de nem utolsósorban, hangsúlyozni kell, hogy Ockham konceptuális elemzésében itt egy hallgatólágos, de annál jelentősebb fogalmi elmozdulás figyelhető meg a *ius* objektív felfogásától a szubjektív értelmezés felé. Ha közelebbről megnézzük, Ockham való-

est de iure naturali sed contra ius naturale, evidenti ratione colligitur quod licet per vim violentiam talem repellere.”

325. Uo.: „Supposito enim quod aliquibus sit aliquis praelatus vel princeps aut rector praeficiendus, evidenti ratione colligitur quod, nisi per illum vel illos cuius vel quorum interest contrarium ordinetur, illi quibus est praeficiendus habent ius eligendi praeficiendum eis, ut nullus dari debeat ipsis invitis.”

326. Lagarde: *La naissance de l'esprit laïque*. 1. kiadás, 6. kötet, 121–122., 154–156.

327. Uo. 154.

jában nem az egyéneket kötelező természetjogi normákról ír, hanem jogokról, mégpedig olyan jogokról, amelyekről azok szabadon lemondhatnak: a hitelező elengedheti a tartozást, a megtámadott személy úgy dönthet, hogy nem gyakorolja önvédelemhez való jogát, stb.³²⁸

A francia nominalista és konciliarista Pierre d'Ailly Ockhamnak a *ius naturale* fogalmáról adott hármas felosztását mint „újszerű” és „felettebb kitűnő” definíciót (*novam distinctionem de iure naturali valde bonam*) méltatta.³²⁹ A *Dialogus* tanítványa is meglepetten mondja: „ezt a természetjogra vonatkozó distinkciót máshol még nem hallottam”.³³⁰ De valóban újszerű-e Ockham elmélete? A „természetjog” három használati módja közül egyértelműen a „természetjog I.” áll legközelebb a természetjog klasszikus, tradicionális eszméjéhez. Ez tehát – McGrade szavaival élve – „inkább a korábbi hagyománnyal való közös alap elismeréseként, mintsem eredeti hozzájárulásként jelentős”.³³¹ Mindamellet ne feledjük: azáltal, hogy a természetjogot elválasztja a dolgok természetétől vagy lényegétől, és szorosan az isteni törvényhez kapcsolja, Ockham végső soron pozitíválja azt.

Az emberiség bűnbeesés előtti idilli ősállapotában érvényesülő, változásnak kitett „természetjog II.” szembeállítás az elvileg állandó és változhatatlan, „abszolút” természetjoggal és a bűnös emberi természetben alapuló „feltételes” természetjoggal viszont – még ha kimutathatók is bizonyos kánonjogi előzményei³³² – az ockhami jogfilozófia rá jellemző, újszerű

328. Tierney: *Natural Law and Canon Law in Ockham's Dialogus*. 13.

329. Idézi McGrade: *The Political Thought of William of Ockham*. 175., 4. lj.

330. *Dial.* 3.2.3.6.: „istam distinctionem iuris naturalis alias non audivi”.

331. McGrade: *The Political Thought of William of Ockham*. 178.

332. Az I. fejezet 2. pontjában láttuk, hogy Rufinus a természetjogi normákat parancsokra, tilalmakra és „iránymutatásokra” (*demonstrationes*) osztotta fel. Mint Tierney beszámol róla, a Rufinus megkülönböz-

elemének tűnik. Mint azt Wilhelm Kölmel aláhúzza: „Sem Tamás, sem Duns Scotus nem ismeri ezt a megfogalmazást, a skolasztika többnyire az ember általában vett »természetéből« indul ki.”³³³ Ehhez még hozzátehetjük, hogy a „természetjog II.” és a „természetjog III.” közötti szigorú különbségtétel *ad absurdum* akár egy társadalmi szerződés-elmélet fogalmi bázisául is szolgálhatott volna Ockham politikai filozófiájában.

A természetjog legeredetibb (ugyanakkor legvitatottabb) használati módja Ockham hármas osztályozásában mindazonáltal kétségek nélkül a „természetjog III.”. Georges de Lagarde a *ius naturale ex suppositione* koncepcióját radikális újításnak tekinti, s e feltételes, változó tartalmú természetjogot, némileg túlzó módon, egyfajta „erkölcsi *no mans land*”-ként, az erkölcsileg közömbös cselekedetek zónájaként jellemzi, ahol a szabad emberi akarathoz – mind egyéni, mind törvényhozási szinten – rendkívül tág a mozgáster. ³³⁴ Tierney ellenben úgy gondolja, hogy „egy középkori közhellyel van dolgunk”. Szerinte a skolasztikus jogászok és filozófusok mind belátták, hogy a jogi normák jelentős hányada erkölcsi szempontból semleges tárgyköroket szabályoz, s tartalmuk így csupán a jogalkotó szabad döntésének függvénye; Szent Tamás is azt vallotta, hogy „egyes emberi törvények nem a természetjogból vannak levezetve, hanem pusztán a természetjog által nyitva hagyott kérdéseket döntenek el”. ³³⁵ Ez az érv azonban nem tűnik meggyőzőnek. Való igaz, Tamás elfogadta, hogy „az emberi törvények sok mindent hozzáadtak a természeti törvényhez,

tetését átvevő kánonjogászok közül a *demonstrationest* – például a javak közös birtoklásával kapcsolatos iránymutatást – többen a dolgok eredeti állapotára vonatkozó leírásként fogták fel. Lásd Tierney: *Origins of Natural Rights Language*. 635.

333. Kölmel: *Das Naturrecht bei Wilhelm Ockham*, *Franziskanische Studien* 35 (1953). 49.

334. Lagarde: *La naissance de l'esprit laïque*. 1. kiadás, 6. kötet, 122., 154–155. Hasonlóképpen vélekedik Michel Villey is. Lásd Villey: *La formation de la pensée juridique moderne*. 216.

335. Tierney: *Natural Law and Canon Law in Ockham's Dialogus*. 6.

ami az emberi élet előnyére szolgál”,³³⁶ de igen távol állt attól, hogy ennek alapján egy feltételes természetjog-koncepciót dolgozzon ki – és még ennél is távolabb attól, hogy Ockham erkölcsileg közömbös cselekedetekre vonatkozó etikai tanát magáévá tegye. Teljes mértékben egyetérthetünk viszont Tierney azon megállapításával, miszerint a *venerabilis inceptor* természetjogi elméletének ez a része „sokkal inkább a jogokról, mint a törvényekről szól”.³³⁷ Ockham elemzésének másik fontos újdonsága abban áll, hogy a kormányzat felállításának és az uralkodó megválasztásának kérdését a természetjog és a természetes jogok kontextusába helyezi.³³⁸

Van-e a *ius naturale* három jelentésváltozatának valamilyen közös fogalmi magja? Nos, úgy tűnik, Ockham a természetjog mindhárom használati módját az annak alapját képező emberi racionalitás előfeltevéséből vezeti le. A „természetjog I.” a „természetes ész” követi. A „természetjog II.” „a természetes méltányosságot jelenti, amely [...] megegyezik a helyes ésszel”. A „természetjog III.” által a kontingens helyzetekre adott válaszok pedig „az ész nyilvánvaló ítéletéből” fakadnak. Mindez azonban mit sem változtat azon az alapvető tényen, hogy Ockham számára a természetjog végső soron nem más, mint a korlátlanul szabad isteni akarat sajátos megnyilvánulása. McGrade ironikus megjegyzése a lényegre tapint: „Ockham nem fordított háttal az isteni akaratnak a filozófiai észért cserébe, amikor Bajor Lajos pártfogását keresve XXII. Jánost faképnél hagyta.”³³⁹ De vajon hogyan egyeztethető össze az isteni akarat abszolutizálása az emberi ész szerepének hangsúlyozásával? Bár sajtáságos módon, de úgy látszik, Ockham képes megteremteni egy kényes egyensúlyt isteni akarat és emberi racionalitás között: természetjogi doktrínája ugyanis

336. ST I-II q. 94 a. 5 co.: „multa enim supra legem naturalem superaddita sunt, ad humanam vitam utilia, [...] per leges humanas”.

337. Tierney: *Natural Law and Canon Law in Ockham's Dialogus*. 13.

338. Tierney: *The Idea of Natural Rights*. 182.

339. McGrade: *Natural Law and Moral Omnipotence*. 273.

a *hallgatólagos* vagy *implicit* isteni parancs elméleteként értelmezhető. Ez azt jelenti, hogy amennyiben egy természeti törvény nem ismerhető meg közvetlenül, explicit formában a Szentírásból, úgy az emberi észre hárul, hogy – a Szentírás általános tételeinek segítségével – megvilágítsa számunkra, mi Isten akarata.³⁴⁰

2.2. Természetes jogok

Ockhamet Michel Villey nyomán sokáig a természetes alanyi jogok tana „atyjának” tekintették. Villey szerint Ockham adott először tiszta és teljes meghatározást az alanyi jogok fogalmáról, és épített rá elsőként jogelméletet.³⁴¹ Azonkívül úgy vélte, hogy Ockham alanyi jogokra vonatkozó elméletének közvetlen forrása nominalista filozófiája volt. Mivel

„már nem rendelkezik az egyénfeletti társadalmi rend fogalmával, hiszen ez a rend nem bír számára realitással [...] Ockham a nominalizmusból kiindulva csak a jog egy olyan művészetét tudja elképzelni, amely az önmaga céljaként felfogott állami közösség harmóniájának keresése helyett csupán az egyéni érdek által vezérelt individuumok szolgálatára törekszik. [...] A *javaknak* az osztó igazságosság alapján történő méltányos elosztásáról, ami egykor a jog művészetének célja volt, többé nincs szó. Az egyén alanyi jogai töltötték be a természetjog elvesztése után keletkező *űrt*.”³⁴²

³⁴⁰ Tierney: *The Idea of Natural Rights*. 174–175., 182.; McGrade: *Natural Law and Moral Omnipotence*. 274–279. A következő pontban látni fogjuk, hogyan jelenik meg ez a természetjog-felfogás Ockham tulajdonelméletében.

³⁴¹ Villey: *La genèse du droit subjectif chez Guillaume d'Occam*. 111.

³⁴² Uo. 121., 126.

A Villey írásainak megjelenését követően végzett eszméletörténeti kutatások azonban arra az eredményre jutottak, hogy az alanyi jogok fogalmának szemantikai gyökerei jóval Ockham előttre, egészen a jogtudomány XII. századi újjászüléséig nyúlnak vissza. Brien Tierney például számos tanulmányban meggyőzően bizonyította, hogy a *ius* szó szubjektív felfogása már a XII. századi kánonjogi szövegekben megjelent.³⁴³ Ennek megfelelően Ockham immár nem tekinthető az alanyi jogok „atyjának”. Annabel Brett egyenesen azt állítja, hogy Ockham „jelenleg nem foglal el különleges helyet az alanyi jog-fogalom történetében”.³⁴⁴ Ez természetesen túlzás a szerző részéről, aki, mint hamarosan látni fogjuk, maga is hangsúlyozza Ockham joggal kapcsolatos szóhasználatának eredetiségét.

Ettől függetlenül vitathatatlan, hogy Ockham politikai vitairatai hemzsegnének a jogokra való hivatkozásoktól. A *Breviloquium de principatu tyrannico* prologusában – mely mű „az első alapvetően jogokra alapozott politikaelméleti értekezésnek”³⁴⁵ tekinthető – Ockham például arról próbálja meggyőzni olvasóit, hogy a pápaság *plenitudo potestatis* (teljhatalom) iránti törekvésétől hajtva visszaélt a hatalmával, és megsértette „az Isten és a természet által rátok ruházott jogokat és szabadságokat”,³⁴⁶ valamint általában kritizálja azokat, „akik nem érik be saját jogaikkal, és nem állnak [...] más jogaihoz nyúlni”.³⁴⁷ Szintén a *Breviloquium*ban, illetve olykor más

343. Lásd különösen Tierney: *Tuck on Rights*; uő: Villey, *Ockham and the Origin of Natural Rights*; uő: *Origins of Natural Rights Language*. Hasonló következtetésre jut tanulmányában Charles J. Reid: *The Canonistic Contribution to the Western Rights Tradition*.

344. Brett: *Liberty, Right and Nature*. 51.

345. Tierney: *The Idea of Natural Rights*. 185.

346. *BPT* Prologus: „iuribus et libertatibus a Deo et a natura vobis concessis”.

347. Uo.: „qui propriis iuribus non contenti, ad aliena [...] manus extendere non pavescent”.

munkáiban is Ockham úgy beszél az Evangéliumról, mint „a szabadság törvényéről” (*lex libertatis*).³⁴⁸

Ockham a *ius* szubjektív fogalmát *potestasként*,³⁴⁹ pontosabban *potestas licitaként*, jogszerű hatalomként³⁵⁰ határozza meg. Villey a *ius* és a *potestas* fogalmának összekapcsolását mélyreható, vízváltató jelentőségű fogalmi újításnak tekinti, és „szemantikai forradalomnak” nevezi.³⁵¹ E fordulatot azért véli döntőnek, mert – amint a Bevezetésben láttuk – a természetjog és a természetes jogok eszméi között abszolút logikai inkompatibilitást lát, és mert úgy ítéli meg, hogy a *ius* szó Ockhamtól kezdve már nem az objektíve igazságos dologra vagy helyes cselekvésre utalt (*id quod justum est*), mint Szent Tamásnál, hanem egy dolog feletti hatalomra.³⁵² De mint az imént már utaltam rá, Tierney és mások is rámutattak, hogy a „*ius*” és a „*potestas*” fogalmi társítása nem Ockham találmánya volt: először a XII. századi kánonjogi diskurzusban fordult elő, majd később az evangéliumi szegénységről szóló ferences irodalomban is megjelent. A jog hatalomként való felfogása tehát már jóval Ockham előtt ismert volt a jogi és teológiai gondolkodásban.³⁵³

Ha Ockham nem eredeti a *ius potestasként* való meghatározásában, akkor vajon miben rejlik jogfogalmának újdonsága? Először is, Villey hiányérzete teljes mértékben megalapozott a tekintetben, hogy Ockham jogfilozófiájában a *ius* szónak csupán két jelentésével találkozhatunk: „*ius*” alatt vagy

348. BPT 2.3–4.; BPT 2.17–18.; BPT 2.21.; AP c. 2; Dial. 3.1.1.5–7.; Dial. 3.1.1.12.; DIPP c. 1–9.

349. OND c. 2; OND c. 14; OND c. 65; BPT 3.7–11.; BPT 4.10.

350. OND c. 2; OND c. 11; OND c. 61.

351. Villey: *La formation de la pensée juridique moderne*. 261.

352. Villey: *La genèse du droit subjectif chez Guillaume d'Occam*. 117.; uő: *Les origines de la notion de droit subjectif*. 241.

353. Vö. pl. Tierney: Villey, Ockham and the Origin of Natural Rights; uő: *Origins of Natural Rights Language*; Brett: *Liberty, Right and Nature*; Mäkinen: *Property Rights in the Late Medieval Discussion of Franciscan Poverty*.

a „*lex*” szinonimájaként egy jogi előírást, vagy egy jogosultságot ért; a „jog” klasszikus, arisztotelianus–tomista fogalma így elvész. Másrészt Ockham újító abban a vonatkozásban, hogy gondosan elválasztja egymástól az alanyi értelemben vett *ius naturale* és *ius positivum* fogalmát (például a természetes és pozitív használati jogot).³⁵⁴ Harmadrészt, mint azt Brett kiemeli, Ockham eredeti módon a *potencia* arisztotelészi fogalmát használja a *ius* mint jogszerű hatalom eszméjének a megalapozására.³⁵⁵

Ockham különösen nagy hangsúlyt fektet két természetes jogra, a dolgok elsajátításának jogára és az uralkodó megválasztásának jogára. De hogy válhat a *potestas appropriandi* természetes joggá, ha az ártatlanság állapotában a javakat a természetes méltányosságnak megfelelően közösen birtokolták? Ockham leszögezi, hogy a természeti állapotban sem magán-, sem köztulajdon nem létezett; a „természetjog II.” csupán a javak közös *birtoklását* javasolta.³⁵⁶ XXII. János azon ellenérvére válaszként, miszerint Ádám kezdetben kizárólagos tulajdonnal (*dominium*) rendelkezett az egész világ felett, Ockham megkülönbözteti a *dominium* számos formáját,³⁵⁷ és kifejti, hogy a minden más teremtetett lény és dolog feletti *dominium*, amit Ádám és Éva Istentől kapott, nem tulajdon volt, hanem a dolgok feletti uralom és kormányzás hatalmát jelentette.³⁵⁸ Összűleinken keresztül Isten a dolgok használatának természetes jogát is az emberiségre ruházta, teszi hozzá Ockham,

354. OND c. 61; OND c. 65.

355. Brett: *Liberty, Right and Nature*. 51., 62–63.

356. *Dial.* 3.2.3.6.

357. OND c. 2.

358. OND c. 14: „*dominium omnium temporalium datum primis parentibus fuit potestas rationabiliter regendi et gubernandi temporalia*”. OND c. 28: „*usus facti in rebus usu consumptibilibus potest ab omni dominio, quod vocatur »proprietas«, separari. Dominium autem, quod habuerunt primi parentes in statu innocentiae, est totaliter alterius rationis ab isto dominio*”.

ám ezt a jogot ugyancsak el kell határolni a tulajdonhoz való jogtól.³⁵⁹

Ockham a magántulajdon bevezetését az áteredő bűnnel magyarázza. A bűnbeesés után a javak közös birtoklásának fenntartása – a megromlott emberi természet következtében – többé már nem volt lehetséges. E megváltozott helyzetben a helyes ész a *dominium proprietatis* (magántulajdon) mint tisztán emberi intézmény bevezetését diktálta. Pontosabban a *recta ratio* a természetes méltányossággal összhangban azt az iránymutatást adta, hogy a dolgok elsajátítása célszerű az emberek számára.³⁶⁰ Végül „egy isteni parancs, vagy engedély formájában” Isten is hozzájárult – legalábbis hallgatólagosan – az ész ezen rendelkezéséhez.³⁶¹ A magántulajdon kialakulásának fenti magyarázata kitűnően szemlélteti a hallgatólagos vagy implicit isteni parancsként felfogott természetjog koncepcióját. Eszerint ha Isten kifejezett akarata nem ismerhető meg, a helyes észre hárul, hogy megmutassa számunkra – a Szentírás általános tételeiből kiindulva –, mit akar implicate Isten.

A *potestas appropriandi* Isten akaratával való „legitimálásának” mindazonáltal van egy fontos gyakorlati következménye: ha a javak elsajátításának hatalmát Isten parancs formájában ruházta az emberiségre, akkor annak gyakorlása elvileg kötelező. Ockham azonban – a ferences szegénységesszmény védelmében – kitart amellett, hogy Isten erre vonatkozó parancsa *semper, non pro semper* (mindig, de nem mindenkor) kötelez.³⁶² Ez azt jelenti, hogy betartása csak végszükség ese-

359. OND c. 14: „licet primis parentibus fuerit data potestas utendi omnibus temporalibus uno modo vel alio, illa tamen potestas utendi non erat dominium”.

360. OND c. 14; OND c. 65; OND c. 88; OND c. 91; *Dial.* 3.2.3.6.; *BPT* 3.7.; *BPT* 3.9.

361. OND c. 89: „de voluntate Dei iubente vel permittente”. Lásd hasonlóképpen *BPT* 3.7.; *Dial.* 3.2.2.24.

362. *BPT* 3.8.: „ista pertinent ad preceptum affirmativum, quod obligat semper, non pro semper”.

tén kötelező;³⁶³ egyébként pedig a tulajdonról, mint bármely más jogról, bármikor szabadon le lehet mondani. Ami a tulajdon tényleges bevezetését illeti, Ockham hangsúlyozza: a tulajdon intézményesítése kölcsönös megállapodások és emberi törvények révén történt.³⁶⁴ A *potestas appropriandi* mégis megelőzi a pozitív jogot abban az értelemben, hogy miután a konkrét tulajdonjogviszonyok létrejöttek, a tételes törvények nem foszthatják meg a tulajdonosokat tulajdonosi jogosítványaitól;³⁶⁵ ezt csak egy törvényes bíró teheti meg, súlyos és jogos okból.³⁶⁶

Összegezve: éppúgy, ahogy az ember bűnbeesés előtti, illetve utáni természetét alapul vevő „természetjog II.”-t és „természetjog III.”-at radikálisan szembeállítja egymással, Ockham éles határvonalat húz a természeti állapot és a jelenkor *dominiuma* közé: „az egyik az ártatlanság állapotában, a természeti vagy isteni jog alapján illette meg az embereket [...]. A másik a pozitív jognál, vagyis egy emberi rendelkezésnél fogva illette meg”.³⁶⁷ Mégis van bizonyos kapcsolat a kettő között: míg az eredendő bűn eltörli a dolgok feletti uralom és kormányzás hatalmát, a dolgok használatának Istentől kapott természetes joga a bűnbeesés után is fennmarad. Sőt, mivel a dolgok használata nélkülözhetetlen életünk fenntartásához, a *ius utendi naturale* nemcsak természetes, hanem elidegeníthetetlen jog is (szemben a pozitív használati joggal, amelyről

363. Uo.: „infideles ad ista sicut et fideles non pro omni tempore obligantur, sed solummodo in articulo necessitatis”.

364. OND c. 84–85; OND c. 87–92, BPT 3.7., BPT 3.9–10.

365. Lagarde: *La naissance de l'esprit laïque*. 1. kiadás, 6. kötet, 181–182.

366. BPT 3.6.; BPT 3.8.

367. OND c. 2: „dominium humanum [...] est duplex. Quoddam enim competeat hominibus in statu innocentiae ex iure naturali vel divino [...]. Aliud competit hominibus ex iure positivo vel ex institutione humana”.

szabadon le lehet mondani).³⁶⁸ A magántulajdont intézményesítő törvény mindamellet a végszükség esetére korlátozza azt; ekkor minden dolog közösnek minősül, és más személyek javai jogszerűen használhatók.³⁶⁹

Az uralkodó megválasztásának jogát, mint emléksünk, Ockham a „feltételes természetjogban” helyezi el. Tulajdonjogról vallott nézetei szintén fontos kontextusát képezik a kormányzat felállításával kapcsolatos elméletének. Az általános középkori nyelvhasználatot követve Ockham sem határolja el következetesen a *dominium* szó két bevett jelentését, a tulajdont és a politikai uralmat. Ebből fakadóan többnyire együtt tárgyalja a magántulajdon és a kormányzat kérdéseit. Így a *dominiumot* egyszer tulajdonként,³⁷⁰ másszor pedig a kormányzás hatalmaként³⁷¹ határozza meg, s a magántulajdon és a politikai kormányzat eredetének problémáját rendszerint párhuzamosan vizsgálja. Sőt, minthogy az utóbbi kérdést csak kései politikai írásaiban fejtí ki, ez alkalmat ad számára, hogy az *Opus nonaginta dierum*ban korábban kidolgozott tulajdonelméletét *mutatis mutandis* a politikai hatalomra alkalmazza.³⁷²

Mint korábban láttuk, a javak közös birtoklása mellett a természeti állapot másik meghatározó jellemzője Ockham szerint „mindenki egyenlő szabadsága”: az ártatlanság állapo-

368. OND c. 61: „proprietati et potestati appropriandi licet renuntiare, sed iuri utendi naturali nulli renuntiare licet; quia quilibet omni tempore habet ius utendi ex iure naturali”. OND c. 65: „uti rebus temporalibus pertinet ad ius naturae, cui nemo licite renuntiare potest”.

369. OND c. 65: „Communis omnium possessio et omnium una libertas ad ius pertinet naturale, et tamen istud ius quodam modo coartatur, quia et temporalia appropriantur et multi servituti subduntur; non tamen istud ius naturale potest totaliter evacuare, quia nunquam sic possunt temporalia appropriari, quin tempore necessitatis debeant esse communia”.

370. Lásd pl. OND c. 2; BPT 3.7.

371. OND c. 14; OND c. 27; *Dial.* 3.1.2.3.; OQ 1.7.

372. Lagarde: *La naissance de l'esprit laïque*. 2. kiadás, 4. kötet, 219.

tában „a természetjog szerint minden ember szabad”.³⁷³ Az emberiség idilli őszállapotában a politikai hatalom ellentétes lett volna az emberek természetes egyenlőségével;³⁷⁴ és nem is volt rá szükség, hiszen nem voltak gonosztevők, akiket meg kellett volna büntetni.³⁷⁵ Így Ockham, csakúgy, mint a magántulajdont, a politikai kormányzatot is a bűn miatt megromlott emberi természet következményeként írja le. És ebben az esetben is a *recta ratio* vonja le a következtetést, hogy a világi hatalom „szükséges és hasznos a jó és politikai élethez”.³⁷⁶

Másrészt Ockham elfogadja azt a – Szent Páltól származó – általános középkori nézetet, mely Istent tekinti minden hatalom forrásának („*omnis potestas a Deo est*”). Ennek megfelelően azt vallja, hogy az uralkodó megválasztásának jogát „Isten különleges adományaként az isteni törvény vezette be”,³⁷⁷ mégpedig pápai közvetítés nélkül. Ahogy Isten a dolgok elsajátításának hatalmát az emberi nemre ruházta, ugyanúgy „jogot biztosított, emberi segédkezés vagy közreműködés nélkül, világi hatalommal bíró vezetők állítására”.³⁷⁸ Azonban ez az isteni parancs is csak *semper, non pro semper* kötelez. Következésképp az emberek csupán „szükséghelyzetben, vagy a

373. *Dial.* 3.2.3.6.: „Isto modo loquitur Isidorus [...] cum dicit quod secundum ius naturale est »communis omnium possessio et omnium una libertas«. [...] Ex quibus verbis colligitur quod iure naturali omnes homines sunt liberi”.

374. *Dial.* 1.7.67.: „a iure naturali nulla est iurisdictio penitus, eo quod ex iure naturali nullus habet super alium potestatem. Natura enim omnes fecit equales.”

375. *Dial.* 3.2.1.2.: „si homines in statu innocentiae permansissent, unus non fuisset imperator omnium aliorum”.

376. *BPT* 3.7.: „iurisdictio temporalis est de numero illorum, que sunt necessaria et utilia ad bene et politice vivere”.

377. *Uo.*: „fuit introductum ex iure divino, quia ex speciali collatione Dei”.

378. *Uo.*: „Potestas ergo appropriandi res temporales persone et personis aut collegio data est a Deo humano generi; et propter rationem consimilem data est a Deo absque ministerio et cooperatione humana potestas istituendi rectores habentes iurisdictionem temporalem”.

szükséggel összemérhető hasznosság esetében” kötelesek vezetőt választani. Ez azt jelenti, hogy az uralkodó megválasztásának természetes jogáról a szükséghelyzet kivételével gyakorlatilag bármikor le lehet mondani.³⁷⁹

Ockham morálfilozófiájának voluntarista elemeit elnézve akár egy teokratikus politikaelméletet is kidolgozhatott volna. A valóságban a világi hatalomról alkotott koncepciója, épp ellenkezőleg, meglehetősen világias és deszakralizált volt.³⁸⁰ Ockham erőteljesen hangsúlyozza, hogy a politikai hatalmat emberi döntések hozták létre. A királyságról szólva például megállapítja, hogy bár Isten elvileg beavatkozhatott volna az emberi történelem menetébe, és királyságokat alapíthatott volna, valójában „valamennyi jelenleg is létező kormányzat emberi rendelés eredménye és függvénye”.³⁸¹ A nominalista teológus kitart amellett, hogy az uralomnak lehetőség szerint választáson és a politikai közösség beleegyezésén kell alapulnia.³⁸² A világi hatalom nemcsak hogy a *ius instituendi rectores* jogán alapul, hanem általában korlátozott az alattvalók jogsultságai által, akik mindig érvényesíthetik jogaikat a kormányzattal szemben. A politikai hatalomnak ezért tiszteletben kell

379. BPT 3.8.: „predictae duplici potestati renuntiare possunt tam fideles, quam infideles extra articulum necessitatis et utilitatis, que necessitati debeat comparari.”

380. Lásd erről Georges de Lagarde és Arthur S. McGrade részletes elemzését: Lagarde: *La naissance de l'esprit laïque*. 2. kiadás, 4. kötet, 7–8. fejezet; McGrade: *The Political Thought of William of Ockham*. 84–103. és 197–204.

381. OQ 5.6.: „omnis principatus qui etiam in praesentia habetur, pendeat et procedat ex ordinatione humana”.

382. *Dial.* 3.2.3.6. Egyes eszmetörténészek ez alapján társadalmi szerződés-elméletet olvasnak bele Ockham politikai filozófiájába. Lásd pl. Morrall: *Some Notes on a Recent Interpretation*. 358., 365.; Villey: *La formation de la pensée juridique moderne*. 216., 224. Ez az értelmezés nyilvánvalóan téves.

tartania és védenie kell ezeket a jogokat, mindenekelőtt a tulajdonhoz való jogot.³⁸³

Bár szemantikai értelemben Ockham nem nevezhető „forradalmi” szerzőnek, más módon bizonyítja újíto szellemét. Először is, mint láttuk, újíto a tekintetben, hogy gondosan megkülönbözteti a természetes és pozitív jogokat. Másrészt Ockham veti fel elsőként a természetes jogok elidegeníthetőségének problémáját, amely később majd hatalmas jelentőségre tesz szert a természetes jogok XVII. századi teoretikusai körében.³⁸⁴ Ockham egyébként – akárcsak Hobbes – csupán egyetlen elidegeníthetetlen jogot ismer el, az önfenntartás jogát (a természetes használati jogon keresztül). Harmadsorban Ockham előtt senki sem helyezte a népnek az uralkodó megválasztására vonatkozó jogát a természetes jogok kontextusába. Negyedrészt a nyugati politikai gondolkodás történetében Ockham volt az első, aki a természetes jogokat a világi és egyházi hatalom korlátjaként fogta fel. Végül nem lehet túlbecsülni annak a ténynek a fontosságát, hogy Ockham az alanyi jogok fogalmát a jogászai szakmai diskurzusból a filozófiai-teológiai viták középpontjába helyezte át. Mint azt Tierney kiemeli,

„a régi szövegek is új jelentőségre tettek szert azáltal, hogy Ockham egy, a dekretistáktól különböző közönséget szólított meg; nem csupán a hivatásos kánonjogászok szűk köréhez szólt, hanem a keresztény Nyugat egész szellemi világához. A jogok nyelv-

383. *Dial.* 1.6.8.; *Dial.* 3.2.2.25.; BPT 3.6–8.

384. Alan Gewirth Ockham és John Locke között von párhuzamot. Lásd Alan Gewirth: *Marsilius of Padua, the Defender of Peace*, 1. kötet: *Marsilius of Padua and Medieval Political Philosophy*, New York: Columbia University Press 1951. 258. Ez a párhuzam nem feltétlenül mesterkelt; különösen mióta John Dunn szemléletesen és meggyőzően kidomborította Locke politikai filozófiájának teológiai motívumait. Vö. John Dunn: *The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the „Two Treatises of Government”*, Cambridge: Cambridge University Press 1969.

vét a középkori jogászok ezentúl is használták műveikben, de Ockham után a filozófia és a politikaelmélet birodalmában is mindinkább otthonra lett.”³⁸⁵

Egy döntő, alapvető kérdés még megválaszolásra vár: hogyan viszonyul Ockham természetes jogosultság-doktrínája filozófiájához és teológiájához? Úgy hiszem, Ockham természetes jogok iránti elkötelezettsége egyértelműen nominalista logikájával és metafizikájával áll összefüggésben. Hozzátehetjük: aligha lehet véletlen, hogy az egyéni jogok legkiválóbb későközépkori teoretikusai – Pierre d’Ailly, Jean Gerson, John Mair, Jacques Almain – szinte kivétel nélkül mind nominalisták voltak. Emellett voluntarizmusa is megmutatkozik alanyi jog-tanában: mind a magántulajdon, mind a kormányzat intézménye az isteni akarat által van elrendelve és szentesítve, és az emberi akarat valósítja meg azokat. De mindent összevetve a *venerabilis inceptor* filozófiája és természetes jogokra vonatkozó elmélete közötti legszembeötlőbb átfedést talán abban a törekvésben fedezhetjük fel, hogy a korlátlanul szabad, mindenható isteni akaratot az etika, a jog és a politika területén egyaránt az emberi szabadság és autonómia révén igyekszik ellensúlyozni.

385. Tierney: *The Idea of Natural Rights*. 202. E tényt – persze különböző előjellel – Villey is ugyanúgy aláhúzza. Lásd Villey: *La formation de la pensée juridique moderne*. 261.

III. A skolasztikus jogfilozófia szintézise: Francisco Suárez

1. Természetjog

Suárez természetjogtana távolról sem vet fel olyan komoly kétségeket, mint Ockhamé. Általánosan elfogadott, hogy a spanyol jezsuita teológus egy koherens természetjogi doktrínát dolgozott ki, melyben figyelemreméltó kísérletet tett egy, a racionalista és voluntarista elemeket ötvöző második „tomista szintézis” megalkotására. Mindamellett Suárez elmélete feletébb eltérő interpretációk tárgya. Ezek az értelmezési különbségek lényegében két alapvető kérdésre vezethetők vissza:

(1) *Tomizmus kontra ockhamizmus*: Suárez természetjogi elmélete valóban Aquinói Szent Tamás filozófiai és teológiai tanainak alapján áll, mint azt maga állítja, vagy ellenkezőleg, Ockham nézeteit követi?

(2) *Intellektualizmus kontra voluntarizmus*: Milyen álláspontot foglal el Suárez a későskolasztikus jogfilozófiája két meghatározó irányzata, az intellektualizmus és a voluntarizmus vitájában?

E két kérdés, illetve az azokra adott válaszok természetesen jelentős mértékben összefüggnek egymással. Azok a neotomista és más kommentátorok, akik azért kárhozzatják – vagy éppenséggel dicsérik – Suárezt, mert bizonyos kérdésekben eltért Tamás álláspontjától, és nominalista nézeteket fogadott el, többnyire voluntaristának tartják a *doctor eximium*;³⁸⁶ míg el-

386. Lásd pl. Walter Farrell: *The Natural Moral Law according to St. Thomas and Suarez*, Ditchling: St. Dominic's Press 1930. 3. és 5. fejezet; Finnis: *Natural Law and Natural Rights*. 45–49. és 337–342.; Pauline

méletének azon elemzői, akik kreatív újíót látnak benne a tomista táboron belül, hajlanak rá (bár nem minden fenntartás nélkül), hogy intellektualistának tekintsék, aki egyértelműen elutasította Ockham voluntarizmusát.³⁸⁷ S hogy még bonyolultabb legyen a kép, létezik egy harmadik olvasat is, amely szerint Suárez az ellenkező irányban tért el a tomista gondolkodási hagyománytól: a modern racionalizmus és a szekularizált természetjogi felfogás útját készítette elő.³⁸⁸

C. Westerman: *The Disintegration of Natural Law Theory: Aquinas to Finnis*, Leiden: Brill 1998. 3. fejezet; Villey: *La formation de la pensée juridique moderne*. 368–395.; Bastit: *Naissance de la loi moderne*. 3. rész; Joseph Thomas Delos: *La société internationale et les principes du droit public*, 2. kiadás, Párizs: Pedone 1950. 6. fejezet; Philippe-Ignace André-Vincent: *La notion moderne de droit naturel et le volontarisme* (de Vitoria et Suarez à Rousseau), *Archives de philosophie du droit* 8 (1963). 237–259.; Pierre-François Moreau: *Loi naturelle et ordre des choses chez Suarez*, *Archives de philosophie* 42 (1979). 229–234.

^{387.} Lásd pl. Michael Bertram Crowe: *The „Impious Hypothesis”: A Paradox in Hugo Grotius?*, *Tijdschrift voor Filosofie* 38 (1976). 379–410.; Copleston: *A History of Philosophy*. 3. kötet, 23. fejezet; Otto von Gierke: *Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien*, Breslau: Koebner 1880. 73–75.; Heinrich Rommen: *Die Staatslehre des Franz Suarez S.J.*, Mönchengladbach: Volksvereins-Verlag 1926; Georges Jarlot: *Les idées politiques de Suarez et le pouvoir absolu*, *Archives de philosophie* 18 (1948). 64–107.; Jean de Blic: *Le volontarisme juridique chez Suarez?*, *Revue de philosophie* 30 (1930). 213–230.; Émile Jombart: *Le „volontarisme” de la loi d’après Suarez*, *Nouvelle revue de théologie* (59) 1932. 34–44.; Quentin Skinner: *The Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press 1978, 2. kötet: *The Age of Reformation*. 5. fejezet.

^{388.} Lásd Hans Welzel: *Naturrecht und Materiale Gerechtigkeit*, 4. kiadás, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1980. 97–99.; Jean-François Courtine: *La raison et l’empire de la loi*, in uő: *Nature et empire de la loi. Études suarézienne*, Párizs: Vrin 1999. 91–114.; Reijo Wilenius: *The Social and Political Theory of Francisco Suárez*, Helsinki: Societas Philosophica Fennica 1963. 56–63. Villey nevét itt is meg lehet említeni, ugyanis egyszerre tulajdonít Suáreznek voluntarista, pozitivist és modern racionalista tendenciákat. Lásd Villey: *La formation de la pensée juridique moderne*. 376., 384–386., 392–393.

1.1. A törvény általános fogalma

Ezek az ellentmondó interpretációk talán csak egyetlen dologban értenek egyet. Abban nevezetesen, hogy a Szent Tamás és Suárez természetjogi elmélete közötti eltérések főképpen általános törvényfogalmuk különbözőségére vezethetők vissza.³⁸⁹ Módszertanuk hasonló: mindketten esszencialista típusú definíciókat alkotnak, amelyek segítségével a dolgok természetét vagy lényegét igyekeznek megragadni.³⁹⁰ Ezért kezdi Tamás a törvényről szóló értekezését a „*De essentia legis*” kérdéssel, és ezért kezdődik Suárez jogi főműve, a *Summa theologiae* rendjét követő *De legibus ac Deo legislatore* a „Mit jelent a *lex* szó?” fejezettel.³⁹¹ Rögtön a fejezet elején Suárez Tamásnak a törvényről adott első meghatározását idézi: „a cselekedetek bizonyos szabálya és mértéke, amely valakit cselekvésre indít, vagy visszatart attól”³⁹² – ám korántsem egyetértőleg, mint azt az ember egy tomista teológustól várná. Szerinte e definícióra nem lehet szabatos és pontos *lex*-fogalmat alapozni, mivel ahhoz az túl átfogó és általános. S ami a legfőbb probléma: minthogy nem tartalmazza konceptuális elemként a köteleiséget, nem tesz tisztán különbséget törvény és tanács (*consilium*) között.³⁹³ Suárez emellett a természetes hajlamokat és

389. Lásd pl. Farrell: *The Natural Moral Law according to St. Thomas and Suarez*. 155.; Courtine: *La raison et l'empire de la loi*. 93.

390. Harro Höpfl különösen hangsúlyozza, hogy a jog definiálásakor a jezsuita szerzők általában és Suárez különösen a hagyományos esszencialista meghatározási módot alkalmazták; az ezzel kapcsolatos nominalista kritika nem befolyásolta őket. Lásd Harro Höpfl: *Jesuit Political Thought: The Society of Jesus and the State, c. 1540–1630*, Cambridge: Cambridge University Press 2004. 264–265.

391. DL 1.1.: „*Quid nomine legis significetur*”.

392. ST I-II q. 90 a. 1 co.: „*lex quaedam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur*”.

393. DL 1.1.1.; DL 1.1.7–8. A törvény és a tanács pontos elhatárolásának elmulasztását számon kérő kritika nem tűnik jogosnak Tamással

a mesterségbeli szabályokat is kizárja a *lex* szoros értelemben vett fogalmából.³⁹⁴

Suárez ezért inkább egy másik definíciót javasol ehelyett, amely úgy határozza meg a törvényt, mint „általános, igazságos és tartós parancsot, amit megfelelően kihirdettek”.³⁹⁵ A Tamás és Suárez meghatározása közötti leglényegesebb különbség az, hogy a *doctor eximius* a „szabály és mérték” (*regula et mensura*) jellegzetesen tomista formuláját a „parancs” (*praeceptum*) fogalmával helyettesíti. E mögött a terminológiai módosítás mögött az áll, hogy Suárez a törvényt már nem „az ész rendelkezéseként” vagy rendező elveként gondolja el, hanem a feljebbvaló által az alattvaló részére kiadott, kötelező erejű parancsként.³⁹⁶ Mint írja: „a törvény, a szó tulajdonképpeni értelmében véve, a feljebbvalónak az alattvaló irányában, valódi parancs formájában tett rendelkezése”.³⁹⁷ Míg Tamás *lex*-fogalmában a hangsúly a dolgok és a viszonyok helyes, ész-

szemben, tekintve, hogy a „*De effectibus legis*” kérdésben, arra az ellenvetésre válaszolva, miszerint a törvény sajátossága inkább a tanácsadás (*consulere*), mint a parancsolás (*praecipere*), az angyal doktor kifejezetten kijelenti: „a tanácsadás nem a törvényre jellemző aktus”. Lásd ST I-II q. 92 a. 2 arg. 2 és ad 2.

³⁹⁴ DL 1.1.1–5.

³⁹⁵ DL 1.12.5.: „*Lex est commune praeceptum, iustum ac stabile, sufficienter promulgatum*”. Bár nem jelennek meg e tömör meghatározásban, a közösség és a közjó ugyanúgy alapvető és nélkülözhetetlen fogalmi elemei Suárez törvényfelfogásának. Lásd DL 1.6–7.

³⁹⁶ Westerman: *The Disintegration of Natural Law Theory*. 80–82.

³⁹⁷ DL 2.2.9.: „*lex, si proprie sumatur, est ordinatio superioris circa inferiorem per proprium imperium*”. Ne vezessen félre bennünket, hogy Suárez is a „rendelkezés” (*ordinatio*) kifejezést használja, mert ő e szón nem „elrendezést” ért, mint Tamás, hanem „rendelést”, azaz parancsot. Lásd Courtine: *La raison et l’empire de la loi*. 95. Tudomásom szerint az első középkori gondolkodó, aki a törvényt kényszerítő parancsként (*praeceptum coactivum*) határozta meg, Padovai Marsilius volt. Lásd DP 1.10.4–5. Az ő esetében a parancsként felfogott törvényfogalom gyakorlatilag egy pozitivistá jogfelfogáshoz vezetett. Vö. Gewirth: *Marsilius of Padua*. 1. kötet, 134–136.

szerű elrendezésén, a szabály- és mértékadáson van, amelyhez képest a kötelesség csupán másodlagos, derivatív elem, addig Suárez törvényfelfogásában a kötelesség és a kötelező erő válik központi, konstitutív mozzanattá.³⁹⁸

A kötelesség fogalmának hangsúlyozása alapvetően változtatja meg a törvény észhez és akarathoz fűződő viszonyát. Tamás számára, mint azt az I. fejezet 1.1. pontjában láttuk, a törvény mindenekelőtt *rationis ordinatio*. A *lex* az észhez tartozik, mert az ész az emberi cselekvések szabálya és mértéke, az azokat céljuk felé irányító első elv. Suárez elveti ezt a racionalista törvénykonceptiót. Szerinte a törvény lényege nem egyedül az ész ítéletében keresendő, hiszen

„a törvény nemcsak megvilágít, hanem tevékenységre bír és ösztönöz is; mármint a szellemi dolgokban a fő cselekvésre indító erő az akarát. [...] Ennek a nézetnek azonban ellentmond az a tény, hogy az ész ítéletének nincs kötelező ereje, sem erkölcsi indítóereje. Ez pedig nélkülözhetetlen a törvényhez.”³⁹⁹

Jogfilozófiájának egyes mai – elsősorban neotomista – elemzői határozottan elmarasztalják emiatt Suárezt. Joseph Thomas Delos például azért, mert szerinte Suárez egy voluntarista és szubjektivista jogfelfogással váltotta fel Francisco de Vitoria

398. Farrell: *The Natural Moral Law according to St. Thomas and Suarez*. 55. Ez nem jelenti azt, hogy a kötelesség egyáltalán ne lenne fontos elem a törvény tamási fogalmában. Ez nyilvánvaló például abból a tényből, hogy az angyal doktor a *lex* szót a *ligare* (köt) igéből eredezteti, mondván, hogy a törvény a cselekvésre kötelez. Lásd ST I-II q. 90. a. 1 co. Mindenesetre Tamás nem alkotott részletes kötelességelméletet.

399. DL 1.4.7.: „lex non tantum est illuminativa sed motiva et impulsiva; prima autem facultas movens ad opus in intellectualibus rebus est voluntas.” DL 1.5.5.: „Huic tamen sententiae obstat, quia iudicium illud non habet efficaciam obligandi nec moraliter movendi. Haec autem in lege necessaria est.”

racionalista és objektivista koncepcióját.⁴⁰⁰ Philippe-Ignace André-Vincent pedig azt állítja, hogy Suáreznál az ész teljesen elveszíti normatív jellegét, és ezért kénytelen a helyét az akaratnak átadni a törvény fogalmában.⁴⁰¹ Michel Villey „alapvető ellentétet” (*opposition foncière*) észlel Tamás és a jezsuita teológus között. Suárezt nemes egyszerűséggel az angyal doktor hűtlen tanítványaként jellemzi, aki voluntarizmusával akarva-akaratlanul a jogi pozitivizmus számára készítette elő a terepet.⁴⁰² Finnis messze nem fogalmaz ilyen kategorikusan, de ő is voluntaristának tartja Suárezt, és elméletét „radikálisan különbözőnek” nyilvánítja Tamás racionalizmusától.⁴⁰³

E kritikusok azonban hajlamosak megfeledkezni két rendkívül fontos tényről (vagy igyekeznek minimalizálni azok jelentőségét). Először is, nem veszik figyelembe, hogy Suáreznek eszébe sem jutott a jog racionalitását és erkölcsiségét megkérdőjelezni. Épp ellenkezőleg: ragaszkodott hozzá, hogy „a törvényalkotáshoz nem elégséges a fejedelem akarata, kivéve, ha az igazságos és helyes; a törvénynek ennél fogva egy helyes, bölcs ítéletből kell származnia”.⁴⁰⁴ Azzal, hogy a törvényt az igazságos és helyes akarat aktusaként határozza meg,⁴⁰⁵ Suárez azt az eredetileg Rimini Gergely és Gabriel Biel által

400. Delos: *La société internationale et les principes du droit public*. 234–247.

401. André-Vincent: *La notion moderne de droit naturel et le volontarisme*. 243.

402. Villey: *La formation de la pensée juridique moderne*. 379., 392., 394. Lásd még uő: *Remarque sur la notion de droit chez Suarez*, *Archives de philosophie* 42 (1979). 219–227.

403. Finnis: *Natural Law and Natural Rights*. 45.

404. DL 1.5.23.: „ad legem non sufficere voluntatem principis, nisi iusta sit et recta et ideo debere oriri ex recto et prudenti iudicio”.

405. DL 1.5.24.: „a törvény [...] az igazságos és helyes akarat aktusa, melynek révén a feljebbvaló az alattvalót ennek vagy annak a dolognak a megtételére akarja kötelezni”.

megfogalmazott (a jezsuita renden belül Luis de Molina által képviselt) álláspontot teszi magáévá, mely szerint a törvény az ész és az akarat együttes aktusa.

„Mert amennyiben a törvény indítóerejét tartjuk szem előtt, és ennek alapján azt a képességet nevezzük törvénynek, amely a fejedelemben cselekvésre indít és kötelez, úgy ebben az értelemben a törvény akarati aktus. Ha viszont azt az erőt vesszük szemügyre és tekintetbe a törvényben, ami a jó és szükséges dolgok felé irányít, akkor ily módon a törvény az értelelemhez tartozik”.⁴⁰⁶

Suárez bírálóinak figyelmét másrésről mintha elkerülné az a tény, hogy jogfilozófiájának következetes racionalizmusa dacára Tamás sem küszöböl ki minden akarati elemet törvénykoncepciójából.⁴⁰⁷ Az *imperium* (parancs) fogalma kapcsán például megállapítja, hogy „a parancsolás az ész aktusa, ami azonban feltételezi az akarat aktusát”,⁴⁰⁸ s az emberi törvényt vizsgálva azt írja, hogy „minden törvény a törvényhozó értelméből és akaratából ered: az isteni és a természeti törvény Isten ésszerű akaratából, az emberi törvény pedig az ész által szabályozott emberi akaratból.”⁴⁰⁹ Úgy tűnik tehát, hogy a törvényt bizonyos fokig Tamás is egyszerre tartja értelmi és akarati aktusnak.

406. DL 1.5.21.: „Nam si in lege attendatur vis movendi, et ideo lex dicatur id quod est in principe quod movet et obligat ad agendum, sic lex est actus voluntatis. Si autem spectetur ac consideretur in lege vis dirigendi ad id quod bonum et necessarium est, sic pertinet ad intellectum”.

407. James St. Leger: *The „Etiam si Daremus” of Hugo Grotius: A Study in the Origins of International Law*, Róma: Pontificium Aethenaeum Internationale 1962. 83.

408. ST I-II q. 17 a. 1. co.: „imperare est actus rationis, praesupposito tamen actu voluntatis”.

409. ST I-II q. 97 a. 3 co.: „omnis lex proficiscitur a ratione et voluntate legislatoris: lex quidem divina et naturalis a rationabili Dei voluntate; lex autem humana a voluntate hominis ratione regulata.”

Nem szabad ugyanakkor a Tamás és Suárez általános törvényfogalma közötti alapvető különbséget relativizálnunk. Bár az ész és az akarat viszonyára vonatkozó felfogásuk mindkettjüknek meglehetősen kiegyensúlyozott, míg Tamásnál a törvény lényege szerint az ész rendelkezése, addig Suárez számára a törvényt mindenekelőtt az akarat aktusa teszi a szó szoros értelmében vett „törvényé”. Szent Tamás elfogadja ugyan, hogy „az ész az akarattól kapja az indítóerőt”, viszont hozzáteszi: ahhoz, hogy az uralkodó akarata törvény erejével rendelkezzen, szükséges, hogy az ész szabályozza azt;⁴¹⁰ míg Suárez azt hangsúlyozza, hogy az észnek az akaratit megelőző, irányító és „ügymond szabályozó” ítélete, „ha önmagában, s az akaratot megelőzően nézzük, bizonyosan nem törvény”.⁴¹¹ És ez nem pusztán hangsúly kérdése; a „törvények szellemét” érinti. Összegezve: tagadhatatlan, hogy Suárez általános törvényfogalma voluntarista jegyeket mutat, mindamellett egyfajta „racionalista voluntarizmust” tükröz, amely végső soron összeegyeztethetőnek látszik Tamás racionalista törvényfelfogásával.⁴¹²

1.2. Az örök törvény

A második skolasztika helyreállította a *lex aeterna* hagyományos, ám a nominalista és protestáns szerzők többsége által

410. ST I-II q. 90 a. 1 ad 3: „ratio habet vim movendi a voluntate [...]. Sed voluntas de his quae imperantur, ad hoc quod legis rationem habeat, oportet quod sit aliqua ratione regulata.”

411. DL 1.5.23.: „Unde philosophi ibi allegati cum legem tribuunt rationi, non loquuntur de actu intellectus qui in principe sequitur ex voluntate, qua vult obligare subditos, sed de iudicio antecedente, dirigente et quasi regulante illam voluntatem [...] de quo iudicio constat non esse legem, si per se et ut prior voluntate spectetur”.

412. Jarlot: Les idées politiques de Suarez et le pouvoir absolu. 89–90., 98., 103–104.; Jombart: Le „volontarisme” de la loi d’après Suarez. 42–43.

elhanyagolt ágostoni–tamási eszméjét.⁴¹³ Az örök törvény így Suárez számára is *lex per essentiam*, és az összes többi törvény forrása.⁴¹⁴ Ezzel együtt komoly nehézségekkel küzd, hogy az örök törvényt beillesse törvényhierarchiájába.

(1) *A kihirdetés és az alkalmazás problémája*: Minthogy a világot Isten teremtette, az örök törvényt nem lehetett öröktől fogva kihirdetni és alkalmazni, hiszen a teremtés előtt nem lett volna kinek – mint alattvalónak – törvényt előírni.

(2) *Az isteni szabadság és mindenhatóság problémája*: Akárcsak Scotus és Ockham, Suárez is központi jelentőséget tulajdonított az isteni szabadság kérdésének. De nem jelent-e vajon az örök törvény létezése önmagában potenciális veszélyt Isten szabadságára és mindenhatóságára nézve?

Kezdjük az első problémával. Suárez Tamás nyomán különbséget tesz „a törvényhozóban létező törvény” és „az alattvalóban létező törvény” között.⁴¹⁵ Ennek alapján két stádiumát különíti el általában a törvénynek és azon belül az örök törvénynek. „Az egyik a törvényhozó belső gondolkodási folyamatában létezik, annyiban, amennyiben e törvény már megfogalmazódott elméjében, és végleges döntéssel, szilárd akarat

⁴¹³ Rimini Gergely, Gabriel Biel és Philipp Melanchthon fontos kivételt képeznek ez alól a tendencia alól. Jogfilozófiájuk elemzését Gergely vonatkozásában lásd Crowe: *The „Impious Hypothesis”*. 396–403.; Bielt illetően Oberman: *The Harvest of Medieval Theology*. 4. fejezet; Melanchthon esetében Mario Scattola: *Das Naturrecht vor dem Naturrecht. Zur Geschichte des „ius naturae” im 16. Jahrhundert*, Tübingen: Niemeyer 1999. 28–55.

⁴¹⁴ DL 2., bevezetés: „Post tractationem de lege in communi sequitur ut ad singulas species legum descendamus, inter quas primum locum obtinet lex aeterna propter suam dignitatem et excellentiam et quia est legum omnium fons et origo [...] naturalis lex est prima earum per quas lex aeterna nobis applicatur seu innotescit, et [...] differunt tantumquam lex per essentiam et per participationem”.

⁴¹⁵ DL 1.4.4. E különbségtétel *locus classicus* a ST I-II q. 90 a. 1 ad 1. E szakaszban Tamás kifejti, hogy a törvény kétféle értelemben lehet meg valamiben: mint szabályozóban és mértékadóiban, illetve mint szabályozottban és mérték szerintiben.

elhatározta azt. A másik stádium az, amikor a törvényt külsőleg elrendelik, s az alattvalók számára kihirdetik.”⁴¹⁶ Az első értelemben igen, a másodikban ellenben nem beszélhetünk örök törvényről, tekintve, hogy nincsenek örök alattvalók, akiket az a kezdet kezdetétől kötelezhetett volna.⁴¹⁷ Ez paradox helyzetet eredményez: ha az örök törvény csakugyan örök, akkor csak Isten elméjében létezhet öröktől fogva, vagyis nem törvény; ha viszont valódi törvény, úgy nem lehet örök.

Suárez Tamással együtt azt vallja, hogy az isteni bölcsesség örök Istenben, voluntarista törvényfogalma azonban kizárja, hogy az örök isteni értelem elméletében törvény jelleget öltjön. Ezért elutasítja – tapintatosan nem nevezve néven mesterét – Tamásnak az isteni világkormányzás terveként felfogott örök törvény-konceptióját. Célszerűnek látszik előbb a *Summa theologiae* vonatkozó passzusát idézni:

„amint bármely mesteremberben előzetesen létezik azoknak a dolgoknak a terve, amiket a mestersége révén megalkot, ugyanúgy bármely kormányzóban előzetesen léteznie kell a kormányzásának alávetett személyek cselekvési rendje tervének. [...] Ámde Isten a maga bölcsessége által minden dolognak a teremtetője, amelyekhez úgy viszonyul, mint a mester műalkotásaihoz [...]. Azonfelül kormányzója is az egyes teremtményekben található minden tevékenységnek és mozgásnak [...]; ekképpen a mindent megfelelő céljára irányító isteni bölcsesség terve a törvény jellegével bír.”⁴¹⁸

416. DL 2.1.5.: „Distinguamus ergo in lege duplicem statum: unus est quem habet in interna dispositione legislatoris, quatenus in mente eius iam illa lex descripta est et eius absoluto decreto ac firma voluntate stabilita. Alius status est quem habet lex exterius constituta et subditis proposita.”

417. Uo.: „Priori modo manifestum est dari in Deo legem aeternam [...]. Posteriori autem modo aequè certum est non habuisse legem Dei hunc secundum statum ab aeterno”.

418. ST I-II q. 93 a. 1 co.: „sicut in quolibet artifice praeexistit ratio eorum quae constituuntur per artem, ita etiam in quolibet gubernan-

Suárez a *lex* szó ilyen értelmű használatát tisztán metaforikusnak, s így helytelennek ítéli:

„E szerint a magyarázat szerint az örök törvény úgyszólván nem erkölcsi törvény [magatartásszabály], hanem az alkotó [Isten mint *supremus artifex*] tevékenységére vonatkozik, mert hiszen minden, amit Isten teremtett, úgy viszonyul hozzá, mint a műalkotások a mesterhez; [...] a mesterember által saját maga számára előírt eszme törvénynek nevezhető [...]. A kihirdetésről szóló érv ennél fogva elesik, mivel a kihirdetés elengedhetetlen, ha egy erkölcsi törvényről van szó, de nem az valamely alkotótevékenységet szabályozó törvény esetében [...]. Ez a magyarázat azonban nem kielégítő, [...] a fenti szóhasználat ugyanis erősen metaforikus, és nem lenne megfelelő e terminológiát pusztán átvitt értelmén alapján a törvények kérdéskörére alkalmazni”⁴¹⁹

Suárez Tamásnak a kihirdetés problémájára adott konkrét megoldási javaslatát is elveti (ezúttal már hivatkozva rá), miszerint a teremtmények öröktől fogva léteznek Isten előretu-

te oportet quod praeexistat ratio ordinis eorum quae agenda sunt per eos qui gubernationi subduntur. [...] Deus autem per suam sapientiam conditor est universarum rerum, ad quas comparatur sicut artifex ad artificia [...]. Est etiam gubernator omnium actuum et motionum quae inveniuntur in singulis creaturis [...]; ita ratio divinae sapientiae moventis omnia ad debitum finem, obtinet rationem legis.”

⁴¹⁹ DL 2.1.7.: „Iuxta quam expositionem lex illa non est lex morum (ut sic dicam) sed artificiorum, nam omnia quae a Deo fiunt comparantur ad illum tanquam artefacta ad artificem; [...] idea artificis dici potest lex quam ipse sibi praescribit [...]. Quapropter cessat ratio de promulgatione, nam haec est necessaria in lege morum, non in lege artificiorum [...]. Haec vero expositio non placet, [...] quia illa appellatio valde metaphorica est et impertinens esset pro materia de legibus ratione solius metaphoricae significationis”.

dásában; mint kifejti, a kihirdetés aktusa nem csupán az isteni szellemben, hanem valóságosan is létező lényeket feltételez.⁴²⁰

Az eddig elmondottakból logikusan az következne, hogy az örök törvény a szó tulajdonképpeni értelmében nem törvény. Suárez mégis a *lex aeterna* jogi jellege mellett száll síkra. Ebben Alexander Halensis érve van segítségére, aki szerint a törvény fogalmához önmagában elegendő, hogy kötelező erővel rendelkezzen, és így nem számít az, hogy adott esetben még nem kötelez senkit, mivel még nem került alkalmazásra.⁴²¹ Ezen az érven keresztül viszont Suárez hallgatólagosan elismeri, hogy az alattvalók részére történő tényleges kihirdetés nem tartozik az örök törvény lényegéhez. Ezt később kifejezetten is kijelenti.⁴²² Sőt, azt is kimondja, hogy az örök törvény nyilvános kihirdetése sosem történik meg; vagy pontosabban csak közvetve kerül rá sor – és címzettjeit is ebben a formában kötelezi –, a természeti törvény (és más törvények) kihirdeté-

420. DL 2.1.9.: „Nec satisfacit quod divus Thomas [...] ait fuisse tunc creaturas in praecognitione divina, quia promulgatio non fit creaturis obiective praecognitionis sed in se existentibus”.

421. DL 2.1.8.: „Quod si instes quia lex quae non ligat non meretur nomen legis, respondet in summa ad rationem legis satis esse quod de se vim habeat ligendi, licet nondum actu liget, quia nondum est applicata.” Suárez ezt az érvet Alexander főművéből, a *Summa universae theologiae*ből idézi: SUT lib. 3, p. 2, inq. 1, q. unica.

422. DL 2.1.11.: „Ex hac vero doctrina divi Thomae aperte concluditur iuxta mentem eius de ratione huius legis aeternae non esse promulgationem actu factam subditis.” Láthatjuk, hogy Suárez itt Szent Tamásra hivatkozik. Kétségtől az örök törvény esetében Tamás is implicite feladja a kihirdetést mint a törvény fogalmi elemét (lásd ST I-II q. 91 a. 1 ad 1 és ad 2), ám azzal a fontos különbséggel, hogy az ő számára a kihirdetés távolról sem olyan alapvető eleme a törvény fogalmának, mint Suárez elméletében.

sén keresztül.⁴²³ Szigorúan véve tehát csak potenciálisan kötelező jelleggel bír.⁴²⁴

Ami az isteni szabadság és mindenhatóság problémáját illeti, a *lex aeterna* eszméjének klasszikus, XIII. századi skolasztikus felfogása az isteni észet normaként helyezte Isten akarata fölé. Az örök törvényt Isten „kifelé irányuló munkáinak” (*opera ad extra*) ésszerű szabályaként és mértékeként fogták fel, amit Isten önként rótt ki magára. Ez a nézet Suárez számára elfogadhatatlan. Egyrészt terminológiai okokból: a törvény alá-fölérendeltségi viszonyt feltételez. „Márpedig Istennek nincs feljebbvalója, és saját magát sem kötelezheti paranccsal vagy törvénnyel, minthogy önmagának sem feljebbvalója.”⁴²⁵ Másrészt – és főként – teológiai megfontolások alapján: még az örök törvény sem korlátozhatja Isten szabadságát. Tamást idézve Suárez leszögezi, hogy mivel „Isten önmaga számára törvény”, ezért „amennyiben az akarata szerint cselekszik, igazságosan cselekszik”.⁴²⁶ Suárez pontosan idézi Tamást, de nézzük meg közelebbről az anglyai doktor érvelését! A törvényről szóló értekezésben Tamás azt írja, hogy önmagában véve Isten akarata nincs alávetve az örök törvénynek, hanem azonos vele és az isteni lényeggel; ha viszont Isten akaratát

423. Uo.: „Unde in hac lege aeterna, per se loquendo, nulla alia publica promulgatio requiritur ut actu obliget, sed solum quod veniat in notitiam subditi. [...] Ordinarie autem Deus non obligat homines per legem aeternam nisi mediante aliqua exteriori lege, quae sit illius participatio et significatio. Et ita quando aliae leges promulgantur hominibus, promulgatur ad extra lex ipsa aeterna; ideoque in illa, ut aeterna est, non habet locum propria promulgatio.” *DL* 2.4.10.: „potest dici legem aeternam nunquam obligare immediate, sed mediante aliqua alia lege.”

424. *DL* 2.4.10.: „praecise spectata ut aeterna est, non potest dici obligare, sed dici poterit obligativa (ut sic res explicetur) seu de se sufficiens ad obligandum. [...] Unde etiam fit ut lex aeterna nunquam per seipsam obliget separata ab omni alia lege”.

425. *DL* 2.2.6.: „Sed Deus non habet superiorem, neque se ipsum per modum praecepti et legis obligare potest, quia non est sibi superior.”

426. *A ST I* q. 21 a. 1 ad 2 nyomán *DL* 2.2.8.: „Deus autem sibi ipsi est lex”; „quod secundum suam voluntatem facit, iuste facit”.

a teremtmények vonatkozásában vizsgáljuk, azt mondhatjuk, hogy alá van rendelve az örök törvénynek és az isteni észnek.⁴²⁷ Isten akarata ennek megfelelően Tamás szerint mindig ésszerű és igazságos, hiszen „lehetetlen, hogy Isten mást akarjon, mint amit a saját bölcsessége megszab”.⁴²⁸

Úgy vélem, nyilvánvaló, hogy Tamás pontosan azok alapján a premisszák alapján jut el az isteni akarat racionalitásának és igazságosságának téziséhez, amelyeket a *doctor eximius* el akar kerülni. Suáreznek emiatt újra kell gondolnia az isteni ész és akarat viszonyát. Ő is Isten egyszerűségéből indul ki: ha az ész és az akarat valóságosan nem különböznek egymástól Istenben, akkor Isten akarata nem csupán ésszerű, hanem maga az isteni ész.⁴²⁹ Tamástól eltérően azonban ebből arra a következtetésre jut, hogy „[a]mint az örök isteni értelmet, úgy az isteni akaratot sem szabályozza törvény szabad aktausaiban; ellenkezőleg, az önmagában helyes”.⁴³⁰ Az isteni ész ítélete – bár időben és logikailag is megelőzi – nem határozza

427. *ST* I-II q. 93 a. 4 ad 1: „de voluntate Dei dupliciter possumus loqui. Uno modo, quantum ad ipsam voluntatem: et sic, cum voluntas Dei sit ipsa eius essentia, non subditur gubernationi divinae neque legi aeternae, sed est idem quod lex aeterna. Alio modo possumus loqui de voluntate divina quantum ad ipsa quae Deus vult circa creaturas: quae quidem subiecta sunt legi aeternae, inquantum horum ratio est in divina sapientia. Et ratione horum, voluntas Dei dicitur rationabilis.”

428. *ST* I q. 21 a. 1 ad 2: „impossibile est Deum velle nisi quod ratio suae sapientiae habet”.

429. *DL* 2.2.8.: „in Deo non distinguuntur in re voluntas et ratio, propter quod dixit divus Thomas (quaest. 93, art. 4, ad primum) voluntatem Dei secundum se non recte dici rationabilem, nam potius est ipsa ratio.”

430. Uo.: „Sicut ergo ratio Dei aeterna non mensuratur lege, ita nec voluntas etiam prout libere vult, sed per se recta est”. Quentin Skinner szerint az ész és az akarat „összeolvasztása” Istenben mint törvényhozóban általános tendencia volt a korabeli jezsuita gondolkodók körében. Ennek szemléltetésére Suárez mellett Molinát hozza fel példaként. Lásd Skinner: *The Foundations of Modern Political Thought*. 2. kötet, 149–150.

meg vagy köti az isteni akaratot, melynek vonatkozásában nem bír valódi törvény jelleggel. Isten akarata önmagában helyes és jó.⁴³¹ Suárez ragaszkodik hozzá, hogy mint törvény, az örök törvény nem magát Istent, hanem az Isten által teremtetett és kormányzott értelmes lényeket kötelezi: Isten szabad akaratú aktusa, aki maga nem áll törvény alatt.⁴³² És tekintve, hogy az isteni szabadság székhelye az isteni akarat, az örök törvény formálisan az isteni akarat szabad döntésében áll (*decretum liberum voluntatis Dei*).⁴³³ Bizonyos szempontból értelmi aktusnak is tekinthető, elvégre az isteni ész „gondolja el magában előzetesen azt a törvényt, amelyet majd a maga idejében az egyes dolgok számára elő kell írni”; ám ez nem változtat azon a kulcsfontosságú tényen, hogy Isten akaratú döntése képezi az örök törvény „mintegy lelkét és velejét”.⁴³⁴

431. DL 2.2.8.: „iudicium rationis in Deo solum est necessarium ex eo quod nihil potest esse volitum quin praecognitum. Non tamen habet munus quasi obligandi vel determinandi voluntatem, sed ipsa voluntas per se est honesta, et ideo dictamen rationis quod intelligitur ratione praecedere in intellectu, non potest habere rationem propriae legis respectu divinae voluntatis.”

432. DL 2.2.9.: „Lex aeterna [...] dici potest habere rationem legis respectu rerum gubernatarum, non vero ipsius Dei seu voluntatis eius. [...] Deus autem non manet illi subiectus, sed semper manet solutus legibus”.

433. DL 2.3.4.: „libertas etiam Dei est formaliter in voluntate divina. Sed lex aeterna est aliquid liberum in Deo. Ergo includit voluntatem.” DL 2.3.6.: „ex dictis infertur satis convenienter dici posse legem aeternam esse decretum liberum voluntatis Dei”.

434. DL 2.3.9.: „Si quis autem iuxta ea quae diximus, voluerit hanc legem aeternam in divino intellectu considerare, non erit difficile id explicare. Oportet tamen ut eam consideret in intellectu divino ut subsequente secundum rationem dictum decretum voluntatis Dei. Negari enim non potest quin illud decretum sit veluti anima et virtus huius legis [...]. Tamen supposito illo decreto, intelligi potest in mente Dei cognitio illius decreti, quae ad illud subsequitur et quod ratione illius iam intellectus divinus iudicat determinate, quae ratio tenenda sit in gubernatione rerum atque ita in se praeconcipere legem, quae unicuique rei suo tempore praescribenda est.”

Suárez tehát alapvetően újraértelmezi a *lex aeterna* tomisztai koncepcióját. Míg Tamásnál az örök törvény az *ad extra* megnyilvánuló isteni akaratot irányító örök isteni bölcsességet tükrözi, Suárez számára az a szabad isteni akarat kifejeződése, amelyet nem köt az isteni ész ítélete. Ez a mélyreható különbség nem egyedül a törvény lényegéről vallott felfogásuk különbségére vezethető vissza, hiszen Suárez voluntarizmus is még határozottabban van jelen örök törvény-felfogásában, mint általános törvényfogalmában. Suárez tesz ugyan rá néhány tétova – és tegyük hozzá rögtön: nem sok eredménnyel kecsegtető – kísérletet, hogy voluntarista törvénykoncepcióját az örök törvény tradicionális skolasztikus felfogásával összehangolja, de erre természetesen csak részben képes, ráadásul úgy, hogy mindkét oldalon komoly engedményeket kényszerül tenni.⁴³⁵ Erős a kísértés, hogy azt gondoljuk: Ockhamhez hasonlóan voltaképpen Suáreznek is fel kellett volna adnia az örök törvény eszméjét, hisz ezáltal egy sor elméleti nehézségtől megszabadult volna. Nem beszélve arról, hogy az örök törvény és a természeti törvény végső soron pusztán ugyanannak a törvénynek a két különböző oldala (mint „a törvényhozóban létező törvény” és „az alattvalóban létező törvény”):

„a természeti törvényt, abban az értelemben, ahogy itt beszélünk róla, úgy tekintjük, mint ami nem a törvényhozó személyében

435. Pauline C. Westerman felettébb szigorú kritikája szerint Suárez parancsként felfogott törvényfogalma egész egyszerűen összeegyeztethetetlen az örök törvény autentikus eszméjével, amit „érthetetlené, önmagának ellentmondóvá és blaszfemikussá”, s mindezekén túl „feleslegesé” tesz. Lásd Westerman: *The Disintegration of Natural Law Theory*. 86. Ez így persze erős túlzás. Egy voluntarista törvénykoncepció nem eleve kibékíthetetlen az örök törvény fogalmával. Ez olyannyira igaz, hogy a *lex aeterna* eredeti ágostoni eszméje is részben voluntarista volt. Ágoston ugyanis a következőképpen határozta meg az örök törvényt: „az isteni ész vagy Isten akarata, mely megparancsolja a természetes rend megőrzését, és tiltja annak megzavarását”. Lásd CF 22.27. Ez a tény, nem meglepő módon, Suárez figyelmét sem kerüli el. Vö. pl. DL 2.3.1. és 2.3.9.

létezik, hanem magukban az emberekben, akiknek a szívébe azt a törvényhozó beleírta, [...] a természeti törvény [...] a törvényhozóban nem más, mint az örök törvény”.⁴³⁶

És mint láttuk, az örök törvény csak a természeti törvényen keresztül kerül kihirdetésre és kötelezi az embereket. Úgy tűnik tehát, hogy – „Ockham borotvájának” szigorú módszertani elvét alkalmazva – Suárez akár le is mondhatott volna a *lex aeterna* eszméjéről. Mégis úgy döntött, hogy fenntartja azt. Meggyőződése szerint nem csupán Aquinói Szent Tamás tekintélye és a középkori természetjogi hagyomány (vagy éppen a jezsuita rend belső szabályai)⁴³⁷ iránti tiszteletből tett így, hanem elsősorban azért, mert az erkölcsi objektívizmust akarta a jogban hangsúlyozni. De hogy lehet az örök törvény objektív és változhatatlan, ha az lényegében a korlátlanul szabad isteni akarat megnyilvánulása? E kérdésre még később az 1.4. pontban, a helyes ész és az isteni akarat viszonyát és természetjogban betöltött szerepét vizsgálva visszatérek.

1.3. A természeti törvény: *lex indicativa*
vagy *lex praeceptiva*?

A természeti törvényt Tamás nyomán Suárez is az értelmes teremtmények örök törvényből való részesedéseként határozza meg. Míg az örök törvény *lex per essentiam* (lényegénél fogva törvény), a természeti törvény *lex per participationem*

⁴³⁶ DL 2.5.14.: „Considerandum est ergo legem naturalem, prout de illa nunc loquimur, non considerari in ipso legislatore, sed in ipsis hominibus in quorum cordibus ipse illam descripsit, [...] lege naturali, quae in legislatore non est aliud quam lex aeterna”.

⁴³⁷ A *Konstitúciókban* Loyolai Szent Ignác kötelezővé tette a tamási tanítást a jezsuita rend tagjai számára.

(részesedés folytán törvény).⁴³⁸ Vagy másképpen fogalmazva: úgy viszonyulnak egymáshoz, mint „a törvényhozóban létező törvény” és „az alattvalóban létező törvény”.⁴³⁹ A törvény általános fogalmáról adott elemzésében Suárez úgy írja le „az alattvalóban létező törvényt”, mint ami az értelmes természet sajátja. A törvény az erkölcsi cselekvést szabályozza, amire csak értelmes, autonóm lények képesek.⁴⁴⁰ Az ésszel és szabad akarattal nem rendelkező teremtmények esetében így a szó szoros értelmében nem beszélhetünk törvényről.⁴⁴¹ Suárez ezt az elvet a törvény valamennyi fájára következetesen alkalmazza (sőt még következetesebben, mint Tamás, aki, mint emlékszünk, Ulpianus természetjog-definícióját is belefoglalta jogelméleti szintézisébe). Ugyanilyen határozottan választja el a természetjogot az emberi akarattól, s kapcsolja a helyes észhez.⁴⁴² A *dominium sui* tomista nyelvezetét használva Suárez kifejti: „a törvény jellemzője a parancsolás és az irányítás. Ámde az emberben ezt a funkciót a helyes észnek kell tulajdonítanunk [...]. A természeti törvényt ebből következően az

438. DL 2., bevezetés: „naturalis lex est prima earum per quas lex aeterna nobis applicatur seu innotescit, et [...] differunt tanquam lex per essentiam et per participationem”.

439. DL 1.4.4.: „adverto [...] legem in triplici statu vel subiecto posse considerari. Primo in ipso legislatore, quomodo supra dicebamus legem esse conceptam in mente Dei ex aeternitate. Secundo in subditis quibus lex imponitur, quomodo dici solet lex naturae esse indita in mentibus hominum. Tertio in aliquo alio signo seu alia materia exteriori”.

440. DL 1.4.2.: „supponimus legem esse aliquid pertinens ad naturam intellectualem, quatenus talis est [...] quia lex dicit moralem ordinem ad aliquid agendum. Nulla autem natura est capax huius ordinationis nisi intellectus.”

441. DL 1.1.2.: „res carentes ratione non sunt proprie capaces legis, sicut nec obedientiae.” DL 1.3.8.: „lex non attribuitur rebus insensibilibus secundum proprietatem sed secundum metaphoram”.

442. DL 2.5.12.: „lex naturalis [...] non pendet ex voluntate hominis, sed illam ligat et quodammodo cogit. Ergo necesse est ut sit in ratione.”

ésben kell elhelyeznünk, mint az emberi cselekedetek közvetlen, belső szabályát.”⁴⁴³

Suárez felveti a kérdést: mi a természetjog „formális lényege” (*ratio formalis*)? Az ésszerű természet mint olyan, önmagában véve, amivel az emberi cselekedetek vagy megegyeznek, vagy nem? Vagy inkább az ezen összhang (vagy annak hiánya) megítélése képességeként felfogott racionális természet?⁴⁴⁴ Suárez csak a második választ tartja elfogadhatónak; annak ellenére, hogy Tamás alapján mindkét válasz igazolhatónak tűnik.⁴⁴⁵ Ezért is hat talán e kérdés első látásra tisztán terminológiai jellegűnek – és mi tagadás, némileg mesterkéltnek. Mégis jóval többről van itt szó, mint pusztán *de verbis*ről, hangsúlyozza helyesen Michael Bertram Crowe, mivelhogy Suárez e kérdést egy általánosabb és átfogóbb probléma részeként kezeli. Nevezetesen annak az intellektualistákat és voluntaristákat elválasztó központi vitakérdésnek a kontextusába helyezi, hogy a természeti törvény vajon *lex indicativaként*

443. Uo.: „*proprium est legis dominari et regere. Sed hoc tribuendum est rectae rationi in homine [...]. Ergo in ratione est lex naturalis constituenda tanquam in proxima regula intrinseca humanarum actionum.*”

444. *DL* 2.5.1.: „*advertere oportet rationalem naturam dupliciter spectari posse: uno modo secundum se, id est, quatenus ratione talis essentiae quam habet, quaedam sunt illi convenientia et alia inconvenientia; alio modo quatenus vim habet iudicandi de his quae sibi conveniunt vel disconveniunt mediante lumine naturalis rationis. [...] Duplex ergo sensus esse potest sententiae asserentis legem naturalem esse ipsam naturam rationalem. Primus est ut hoc intelligatur de ipsa natura secundum se, quatenus ratione suae essentiae talis est, ut ei ex natura sua tales actiones sint convenientes et contrariae disconvenientes. Alter est ut intelligatur de ipsa natura ratione iudicii rationis quod in ipsa est conaturaliter et respectu illius habet rationem legis.*”

445. A természetjog *ratio formalis*ára vonatkozó különböző tamási magyarázatok kiváló rövid áttekintését adja Farrell: *The Natural Moral Law according to St. Thomas and Suarez*. 82–91. Farrell álláspontja szerint Tamás nem gondolta azt, hogy ezek a felfogások kölcsönösen kizárnák egymást.

vagy *lex praeceptivaként* értelmezendő-e.⁴⁴⁶ Suárez alapvetően pontos összefoglalását nyújtja ennek a meglehetősen összetett vitának, melyet a jobb érthetőség kedvéért érdemes (csaknem) teljes egészében idézni:

„Az erről a kérdésről adott első vélemény szerint a természeti törvény a szó tulajdonképpeni értelmében nem előíró törvény [*legem praeipientem*], mivel nem valamely feljebbvaló akaratának kifejeződése, hanem csupán egy olyan törvény, amely megmutatja [*legem indicantem*], mit kell tenni, vagy mitől kell tartózkodni, mi az, ami belső lényegénél fogva jó és szükséges, vagy belső lényegénél fogva rossz. Sokan különbséget tesznek ily módon a törvény két fajtája, az iránymutató [*indicantem*] és az előíró [*praeipientem*] törvény között, és azt vallják, hogy a természeti törvény az első, nem pedig a második értelemben véve törvény. Ezt tartja Rimini Gergely [...], aki Szentviktori Hugóra [...] hivatkozik. Ezt a nézetet veszi át Gabriel Biel [...], Jacques Almain [...] és Antonio de Córdoba [...] is.

Úgy látszik tehát, mintha e szerzők ezáltal készséggel elfogadnák, hogy a természeti törvény nem Istentől, mint törvényhozótól származik, hiszen nem függ az isteni akarattól, és Isten ennél fogva nem úgy cselekszik e törvény révén, mint egy feljebbvaló, aki parancsokat ad és tilalmakat szab. Sőt Gergely, akinek az álláspontját a többiek követik, még azt is állítja, hogy ha Isten nem létezne, nem használná az értelmét, vagy helytelenül ítélné meg a dolgokat, de a helyes ész ugyanazt parancsolná az embernek – például azt diktálná, hogy hazudni bűn –, ez a parancs akkor is ugyanúgy törvény jelleggel bírna, mint most, mert egy olyan törvényt képezne, amely arra a rosszra mutat rá, ami magában a tárgyban létezik.

Az előbbivel szöges ellentétben álló második vélemény szerint a természeti törvény teljes mértékben Istennek mint a természet teremtetőjének és kormányzójának akaratán alapul, ami

⁴⁴⁶ Michael Bertram Crowe: *The Changing Profile of the Natural Law*, Hága: Nijhoff 1977. 216–217.

egy isteni parancsban vagy tilalomban ölt testet. E törvény ennek megfelelően, abban a formában, ahogy Istenben létezik, nem egyéb, mint az örök törvény, egy meghatározott kérdést szabályozó parancs vagy tilalom alakjában. Mibennünk viszont ugyanez a természeti törvény az ész ítéletét jelenti, amint felfedi számunkra Isten azzal kapcsolatos akaratát, hogy mit kell tennünk (illetve elkerülnünk) a természetes ésszel megegyező dolgok vonatkozásában.

Ez William Ockham álláspontja [...], aki azt vallja, hogy semmilyen cselekvés sem erkölcstelen, ha Isten nem tiltotta azt meg, és nincs olyan rossz cselekedet, amely ne válhatna jóvá, ha Isten megparancsolja, és viszont. Abból a feltevésből indul ki tehát, hogy az egész természeti törvény Isten által lefektetett parancsokból áll, amelyeket Ő maga visszavonhat vagy megváltoztathat. [...] Szintén erre a véleményre hajlik Jean Gerson [...]. Pierre d'Ailly is hosszasan védelmezi ezt az nézetet [...]. Még hosszabban teszi ezt Andreas de Novocastro.

A fenti szerzők mindehhez azt is hozzáteszik, hogy a természeti törvényhez tartozó dolgokban a jó és a rossz alapja teljes egészében az isteni akaratban rejlik, és nem az ész – akár maga az isteni ész – ítéletében, sem pedig magukban az e törvény által tiltott vagy előírt dolgokban.”⁴⁴⁷

447. *DL* 2.6.3–4.: „In hac re prima sententia est legem naturalem non esse legem praecipientem proprie, quia non est signum voluntatis alicuius superioris, sed esse legem indicantem quid agendum vel cavendum sit, quid natura sua intrinsece bonum ac necessarium vel intrinsece malum sit. Atque ita multi distinguunt duplicem legem: unam indicantem, aliam praecipientem, et legem naturalem dicunt esse legem priori modo, non posteriori. Ita Gregorius [...], qui refert Hugonem de Sancto Victore [...]. Sequitur Gabriel [...], Almainus [...], Corduba [...].

Atque hi auctores consequenter videntur esse concessuri legem naturalem non esse a Deo ut a legislatore, quia non pendet ex voluntate Dei, et ita ex vi illius non se gerit Deus ut superior praecipiens aut prohibens. Immo ait Gregorius, quem caeteri secuti sunt, licet Deus non esset vel non uteretur ratione vel non recte de rebus iudicaret, si in homine esset idem dictamen rectae rationis dictantis v. g. malum esse mentiri,

A *lex indicativa* és *lex praeceptiva* közötti különbségtétel a XIV. században jelent meg először: Rimini Gergely ockhamista–augusztiniánus teológus vezette be *Sententia*-kommentárjában.⁴⁴⁸ A Suárez által idézett többi gondolkodó munkássága szintén a XIV–XVI. századra esik. Ez világosan jelzi, hogy

illud habiturum eandem rationem legis quam nunc habet, quia esset lex ostensiva malitiae, quae in obiecto ab intrinseco existit.

Secunda sententia, huic extreme contraria, est legem naturalem omnino positam esse in divino imperio vel prohibitione procedente a voluntate Dei ut auctore et gubernatore naturae, et consequenter hanc legem, ut est in Deo, nihil aliud esse quam legem aeternam ut praecipientem vel prohibentem in tali materia. In nobis vero hanc legem naturalem esse iudicium rationis, quatenus nobis significat voluntatem Dei de agendis et vitandis circa ea quae rationi naturali consentanea sunt.

Ita sumitur ex Ochamo [...] quatenus dicit nullum esse actum malum, nisi quatenus a Deo prohibitus est, et qui non possit fieri bonus si a Deo praecipitur, et e converso... Unde supponit totam legem naturalem consistere in praeceptis divinis a Deo positis, quae ipse posset auferre et mutare. [...] Et in hanc sententiam inclinatur Gerson [...]. Et hanc sententiam defendunt late Petrus Alliatus [...]. Idem latissime Andreas de Novo Castro [...].

Qui etiam addunt totam rationem boni et mali in rebus ad legem naturae pertinentibus positam esse in voluntate Dei et non in iudicio rationis, etiam ipsius Dei, neque in rebus ipsis quae per talem legem vetantur aut praecipiuntur.”

Hasonlóan (sőt nem kizárt, hogy részben Suárez nyomán) foglalja össze a vitát műveiben Otto von Gierke. Lásd Gierke: *Johannes Althusius*. 73–74., 44. l.j.; uő: *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, 3. kötet: *Die Staats- und Korporationslehre des Altertums und des Mittelalters und ihre Aufnahme in Deutschland*, Berlin: Weidmann 1881. 610–611., 256. l.j.

448. LPSS lib. 2 d. 34–37 q. 1 a. 2: „prohibitio potest accipi dupliciter, similiter praeceptum et lex [...]. Indicativa est illa, qua tantummodo significatur aliquid non esse agendum seu aliud aliquid ex quo sequitur ipsum agendum non esse [...]. Voco autem eam indicativam, quia vocaliter per verbum indicativi modi exprimitur [...]. Imperativam dico illam, qua imperatur alicui aliquid agere vel non agere; et haec exprimitur per verbum imperativi modi”. Gergely Szentviktori Hugónak a *praeceptum naturae* és *praeceptum disciplinae* közötti megkülönböztetésére hivatkozik. Ám nehéz nem észrevenni, hogy itt sokkal inkább

nemcsak maga a megkülönböztetés, hanem az intellektualisták és voluntaristák közötti szembenállás sem vezethető vissza a XIV. századnál korábbra. Ez a vita lényegében és valójában az isteni racionalitásról és szabadságról szolt, és az új, voluntarista törvényfogalom megjelenése adott rá okot. Tamásnak az örök törvényt a teremtés és gondviselés terveként leíró racionalista koncepciója anélkül állított mércét a külső isteni cselekvés elé, hogy ezzel veszélyeztette volna Isten szabadságát. A törvény mint parancs fogalma ezzel szemben rendkívül nehéz dilemma elé állította a teológusokat, arra kényszerítve őket, hogy egy „determinista” és egy „indeterminista” istenfelfogás közül válasszanak: Isten vagy csupán „tanára” a természetjognak, amelynek maga alá van vetve, s amely kötelezi őt, vagy épp ellenkezőleg, abszolút, mindenható szuverénként eljáró törvényhozó. Úgy látszik, Suárez – igen helyesen – úgy gondolta, hogy a kérdés így nem megfelelően van feltéve, ezért egyik fenti véleményt sem fogadta el;⁴⁴⁹ ehelyett Tamás természetjogi elméletére alapozva kísérelt meg egy sajátos suárezi közéleti kialakítani.⁴⁵⁰

Suárez az intellektualista álláspont bírálatával kezdi érvelését. Fontos megjegyezni, hogy szinte az összes itt említett teológus – így különösen Gergely, Biel és Almain – (legalább részben) ockhamista, következésképp (többé-kevésbé) voluntarista volt, akik azért vettek át bizonyos esszencialista nézeteket, hogy ezáltal megkülönböztessék magukat a voluntarizmus Ockham, Gerson és d'Ailly nevével fémjelzett, az övékéénél jóval robusztusabb változatától.⁴⁵¹ Rimini Gergely

egyszerűen a szerző tekintélyéhez való folyamodásról van szó, semmint valódi hivatkozással. Lásd Crowe: *The „Impious Hypothesis”*. 397–398.

⁴⁴⁹ Westerman: *The Disintegration of Natural Law Theory*. 85–86., 92.

⁴⁵⁰ DL 2.6.5.: „Mihi vero neutra sententia satisfacit, et ideo mediam viam tenendam censeo, quam existimo esse sententiam divi Thomae et communem theologorum.”

⁴⁵¹ Jean Gerson és Pierre d'Ailly politikai és jogfilozófiájáról lásd John B. Morrall: *Gerson and the Great Schism*, Manchester: Manches-

és az ő nyomdokain haladva Gabriel Biel annak érdekében tett különbséget *lex indicativa* és *lex praeceptiva* között, hogy a bűnt és az erényt az isteni akarattól függővé tevő voluntarizmust ily módon a jó és a rossz fogalmát a dolgok természetére alapozó esszencialista felfogással ellensúlyozzák, és kibékítsék azzal.⁴⁵² Ezért hangsúlyozza (kissé talán körülményesen) Gergely, hogy a bűn azért bűn, mert ellenkezik az isteni ésszel mint helyes ésszel, nem pedig úgy, mint istenivel; mi több, hozzáteszi, hogy „még azt a lehetetlen esetet feltételezve is [*si per impossibile*], hogy az isteni ész vagy maga Isten nem létezik, vagy az értelme téved, ha valaki az angyali, emberi vagy bármely más elképzelhető helyes ész ellen cselekedne, bűnt követne el.”⁴⁵³ Tehát – akármilyen paradox módon hangozzék is – egy, a nominalista irányzaton belüli „racionalista” vagy

ter University Press 1960; Francis Oakley: *The Political Thought of Pierre d'Ailly: The Voluntarist Tradition*, New Haven: Yale University Press 1964.

452. Crowe: The „Impious Hypothesis”. 398.

453. LPSS lib. 2 d. 34–37 q. 1 a. 2: „Sequitur quod quicquid est contra rectam rationem, est contra aeternam legem [...]. Si quaeratur, cur potius dico absolute »contra rectam rationem« quam contracte »contra rationem divinam«, respondeo: Ne putetur peccatum esse praecise contra rationem divinam et non contra quamlibet rectam rationem de eodem; aut aestimetur aliquid esse peccatum, non quia est contra rationem divinam inquantum est recta, sed quia est contra eam inquantum est divina. Nam, si per impossibile ratio divina sive deus ipse non esset aut ratio illa esset errans, adhuc, si quis ageret contra rectam rationem angelicam vel humanam aut aliam aliquam, si qua esset, peccaret.” Biel szinte szó szerint ismételte meg Gergely álláspontját: „Nam si per impossibile Deus non esset, qui est ratio divina, aut ratio illa divina esset errans, adhuc si quis ageret contra rectam rationem angelicam vel humanam aut aliam aliquam, si qua esset, peccaret.” Lásd CQLS lib. 2 d. 35 q. unica a. 1. A második skolasztika teoretikusai közül többen is idézték Isten nemlétének hipotézisét. Míg azonban Gabriel Vázquez és Roberto Bellarmino elfogadta, Domingo de Soto és Luis de Molina határozottan elutasította annak lehetőségét, hogy isteni parancs nélkül is létezhet bűn – ahogy, mint látni fogjuk, Suárez is. Vö. St. Leger: *The „Etiam si Daremus” of Hugo Grotius*. 118–120., 128–134.

mérsékelt voluntarista (ellen)áramlat vezetett el fokozatosan az intellektualista állásponthoz és végül áttételesen Hugo Grotius „*etiamsi daremus*”-hipotéziséhez.⁴⁵⁴

Ha viszont az ebben a kontextusban idézett szerzők szintén a voluntarizmus és az intellektualizmus valamilyen sajátos kombinációjára törekedtek, akkor az ő nézeteik voltaképpen nem is álltak olyan távol Suárez elméleti pozíciójától, mint ahogy azt a *De legibus* elemzése sugallja. Suárez ezek szerint szélmalomharcot vívott volna csupán? Szó sincs róla. Azt mondhatjuk inkább, hogy valójában egy másik álláspont ellen hadakozott. Szemben a döntően nominalista és voluntarista nézetekkel azonosuló korabeli protestáns gondolkodókkal, az ellenreformáció teológusai általában az intellektualizmus felé hajlottak. Sőt, az ész elsőbbségének helyreállítása az erkölcs- és jogfilozófiában a XVI–XVII. századi tomista reneszánsz egyik meghatározó célkitűzése volt.⁴⁵⁵ A második skolasztika ennek megfelelően kiemelkedően fontos szerepet játszott az arisztoteliánus–tomista természetjogi doktrína újjáélesztésében. Egyes tomisták azonban – a protestáns voluntarizmus opponálása iránti túlzott buzgalmukban – hajlamosak voltak a legvégső pontig elvinni az etikai-jogi objektivizmust és racionalizmust. Ez a tendencia Suárez jezsuita rendtársa, Gabriel

454. St. Leger: *The „Etiamsi Daremus” of Hugo Grotius*. 124. Grotius a következőképpen fogalmazza meg a saját hipotézisét: „Amit eddig elmondottunk, az helytálló volna akkor is, ha feltennők [*etiamsi daremus*] – márpedig ezt a legnagyobb bűn elkövetése nélkül még feltételezni sem lehet –, hogy Isten nem létezik, vagy nem törődik az emberek dolgaival.” Lásd Hugo Grotius: *A háború és a béke jogáról*, ford. Brósz Róbert et al., Budapest: Pallas–Attraktor 1999. Prolegomena n. 11, 1. kötet, 11. Grotius e hipotézis megfogalmazásakor számos skolasztikus forrásból meríthetett. Bár érett természetjogi koncepciója Vázquezéhez állt a legközelebb, az általa kínált formula talán Suárez megfogalmazásával mutat leginkább hasonlóságot. Lásd Anton-Hermann Chroust: *Hugo Grotius and the Scholastic Natural Law Tradition, The New Scholasticism* 17 (1943). 115.

455. St. Leger: *The „Etiamsi Daremus” of Hugo Grotius*. 93.

Vázquez munkásságában tetőzött (aki nem tévesztendő össze a humanista jogtudós Fernando Vázquez de Menchacával).⁴⁵⁶ Amint arra Hans Welzel éles szemmel figyelmeztet, a „*vel non recte de rebus iudicaret*” (vagy helytelenül ítélné meg a dolgokat) kitételnek az „*etiamsi daremus*”-formulába való betoldásával Suárez félreérthetetlen utalást tett rendbeli vetélytársának a *Prima secundae*hez írt kommentárjában tett kijelentésére:⁴⁵⁷ „ha – megengedve ezt a lehetetlen feltevést – Isten esetleg másképpen ítélné meg [*non ita iudicare*] a dolgokat [mint ahogy most teszi], és az ész használata megmaradna bennünk, akkor a bűn is megmaradna”.⁴⁵⁸ Ezt az állítását Vázquez arra a nézetre alapozta, hogy a bűn önmagában, minden külső tilalmat, még Isten ítéletét és akaratát megelőzően is bűn.⁴⁵⁹ Ez az utalás teljesen nyilvánvalóvá teszi, hogy Suárez kritikája legalább annyira – ha nem még inkább – Vázquez és a szélsőséges intellektualizmus más kortárs védelmezői ellen irányul, mint Rimini Gergely és Biel ellen. Érdeemes egyébként meg-

456. Az intellektualizmus szélsőséges formája inkább a jezsuiták körében volt elterjedt. A dominikánus teológusok – így például Vitoria és Soto – érzékelhetően mérsékeltebb álláspontot foglaltak el.

457. Welzel: *Naturrecht und Materiale Gerechtigkeit*. 97. Folyamatos rivalizálásukra tekintettel a Jézus Társasága generálisa még azt is megtiltotta Suárez és Vázquez számára, hogy idézzék egymást. Vázquez 1604-ben bekövetkezett halálával ez a tilalom automatikusan feloldódott; Suárez ezzel együtt mégis megőrizte részben azt a szokását, hogy nevének említése nélkül hivatkozik rendtársa nézeteire. Lásd Luciano Pereña: *Metodología científica suareciana*, in Francisco Suárez: *De legibus* (II 1-12): *De lege naturali*, szerk. és ford. Luciano Pereña és Vidal Abiril, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas 1974. xxvi.

458. CD d. 97 c. 1 n. 3: „si concessio impossibili intelligeremus Deum non ita iudicare, et manere in nobis usum rationis, maneret etiam peccatum” (kiemelés tőlem).

459. CD d. 97 c. 1 n. 2: „peccata ex se esse mala ante omnem prohibitionem, non solum imperantem, sed etiam indicantem, non solum creatam, sed etiam divinam”.

említeni, hogy pályája korai szakaszában Suárez is közel került az általa kritizált intellektualista nézőponthoz.⁴⁶⁰

Térjünk most vissza egy pillanatra a természeti törvény *ratio formalis*ának kérdéséhez. Suárez korában a természeti törvény fogalmát magára az ésszerű természetre visszavezető felfogás legjelentősebb képviselője nem más volt, mint Gabriel Vázquez.⁴⁶¹ Vázquez azért azonosította a természeti törvény formális lényegét a racionális természettel mint olyannal, s nem pedig az ész ítéletével, hogy ezáltal minden szubjektív elemet kiküszöbölhessen a *ratio* fogalmából.⁴⁶² Ez az álláspont elfogadhatatlan Suárez számára. Nem mintha megkérdőjelezné a *perseitas boni et mali* tanát, amely szerint egy cselekedet erkölcsös vagy erkölcstelen voltát önmagában meghatározza annak természete. Épp ellenkezőleg!⁴⁶³ Ő is azt vallja, hogy a racionális természet képezi az erkölcsi cselekvések helyességének objektív alapját és mércéjét; tagadja viszont, hogy emiatt „törvénynek” lenne nevezhető,⁴⁶⁴ hiszen „maga az ésszerű ter-

460. Pedro Suárez: *El Teocentrismo de la ley natural*, in Suárez: *De legibus* (II 1-12). xlii–xlv. Hugo Grotius gondolkodása ezzel éppen ellentétes irányú változáson ment keresztül: a *De iure praedae*ben még a voluntarista természetjogi felfogást vallotta magáénak, a *De iure belli ac pacis*ban viszont már az extrém racionalizmus hívének mutatkozott.

461. Lásd pl. CD d. 150 c. 3 n. 23: „Prima igitur lex naturalis in creatura rationali est ipsamet natura, quatenus rationalis, quia haec est prima regula boni et mali.” Suárez ezen a ponton név szerint idézi Vázquezt. Vö. DL 2.5.2.

462. Welzel: *Naturrecht und Materiale Gerechtigkeit*. 95–96.

463. Lásd pl. DL 2.5.2.: „actus morales habent suas intrinsecas naturas et essentias immutabiles, quae non pendent a causa vel voluntate extrinseca”; DL 2.5.5.: „In hac sententia veram esse existimo doctrinam quam in fundamento supponit de intrinseca honestate vel malitia actuum”.

464. DL 2.5.6.: „licet natura rationalis sit fundamentum honestatis obiectivae actuum moralium humanorum, non ideo dici potest lex [...] quamvis dicatur mensura, non ideo recte concluditur quod sit lex, quia mensura latius patet quam lex.”

mészet [...] sem nem parancsolja meg az erényt vagy a bűnt, sem nem mutatja meg egyértelműen, miben áll az”.⁴⁶⁵

Suáreznek ebből eredően az a kifogása Gabriel Vázquez elméletével – és általában a (szélsőséges) intellektualizmussal – szemben, hogy úgy véli: azzal, hogy a *lex naturalis* az ésszerű természettel definiálja, Vázquez egy hangsúlyosan nem jogi természet-törvény-koncepciót dolgoz ki. Ráadásul ez a koncepció szerinte abszurd következményekhez vezet. Ha ugyanis a racionális természet vagy a helyes ész ítélete önmagában törvényerővel bírna, akkor Istenen belül is létezne egy őt kötelező természeti törvény.⁴⁶⁶

„Istennek ugyanúgy meglenne, akaratára vonatkozólag, a maga természeti törvénye, mivel Istenben is megelőzi logikailag az akaratot az elme ítélete, amely megmutatja, hogy hazudni bűn, vagy hogy az ígéretet megtartani feltétlenül helyes és szükséges. Ha tehát ez az értelmi aktus kimeríti a törvény lényegét, akkor Istenben is létezik valódi természeti törvény. Ebben az esetben ugyanis ennek nem képezheti akadályát az a tény, hogy Istennek nincs feljebbvalója, hiszen a természeti törvényt nem valamely feljebbvaló írja elő.”⁴⁶⁷

465. DL 2.5.5.: „natura ipsa rationalis [...] nec praecipit, nec ostendit honestatem aut malitiam”.

466. DL 2.5.7.: „possumus ab inconvenientibus argumentari. Unum est, quia sequitur non minus proprie habere Deum suam legem naturalem quae ipsum liget et obliget, quam homines.”

467. DL 2.6.6.: „etiam Deus haberet legem sibi naturalem respectu suae voluntatis, quia etiam in Deo ad voluntatem antecedit secundum rationem iudicium mentis, indicans mentiri esse malum, servare promissum esse omnino rectum et necessarium. Si ergo hoc satis est ad rationem legis, etiam in Deo erit vera lex naturalis. Quia tunc non obstat quod Deus non habeat superiorem, quia lex naturalis non imponitur ab aliquo superiore.” Ezzel az erővel, teszi hozzá, akár egy velünk egyenrangú vagy nekünk alárendelt személynek – vagy éppen egy tanárnak – a cselekvés erkölcsi jellegére vonatkozó racionális ítélete is „törvénynek” minősülhetne, ami ugyanennyire abszurd lenne.

Suárez megítélése szerint mindazonáltal messze nem ez az intellektualista természeti törvény-koncepció egyetlen vagy legfőbb hibája. Amellett, vagy inkább azonfelül, hogy az intellektualista felfogás aláássa a *lex naturalis* jogi jellegét, azt is kétséggé teszi, hogy egyáltalán isteni törvényről van-e szó.⁴⁶⁸ Azt vonja ugyanis maga után, hogy

„e törvény parancsai nem Istentől származnak, minthogy szükségserűen helyesek, és – az ennek a helyességnek a mércéjét képező ésszerű természetén alapuló – erkölcsös mivoltuk (bár léteiben igen, de) lényegét illetően nem függ Istentől. [...] A természeti törvény ennél fogva megelőzi az isteni ítéletet és akaratot. Így tehát nem Isten a szerzője, hanem *per se* az ésszerű természetben létezik, oly módon, hogy természeténél fogva ezzel az adott lényeggel, és nem mással rendelkezik.”⁴⁶⁹

Ez a szakasz, úgy hiszem, jól bizonyítja, hogy Suárez tökéletesen tudatában volt egy tisztán racionalista természeti törvény-felfogás lehetséges szekularista implikációinak.⁴⁷⁰ Éppen ezért ijedt meg annyira Vázquez természetjogtanától.⁴⁷¹ Ez

468. DL 2.5.8.: „Deinde sequitur legem naturalem non esse legem divinam, neque esse ex Deo.”

469. Uo.: „praecepta huius legis non sunt ex Deo quatenus necessarium honestatem habent, et illa conditio quae est in natura rationali, ratione cuius est mensura illius honestatis, non pendet a Deo in ratione, licet pendeat in existentia. [...] Ergo lex naturalis praecedat iudicium et voluntatem Dei. Ergo non habet auctorem Deum, sed per se inest tali naturae eo modo quo de se habet ut sit talis essentiae et non alterius.”

470. Reijo Wilenius amellett érvel, hogy Suárez függetlenítette a természeti törvényt és általában az erkölcsi rendet Isten akaratától. Lásd Wilenius: *The Social and Political Theory of Francisco Suárez*. 59–60. Úgy tűnik, hogy Wilenius itt pontosan azt a hibát követi el, amire nem sokkal lejjebb maga figyelmeztet: „Suárez munkáiban az embert könnyen félrevezeti az a tény, hogy a legnagyobb gonddal fejt ki – mintha csak a sajátjai lennének – olyan véleményeket, amelyeket később cáfol.” Uo. 60., 3. lj.

471. Welzel: *Naturrecht und Materiale Gerechtigkeit*. 97.

a veszély már Rimini Gergely és Gabriel Biel „*etiamsi daremus*”-hipotézisében is potenciálisan benne rejtett – még ha ez nagyon távol is állt eredeti szándékuktól. Ahogy azt James St. Leger helyesen hangsúlyozza, e szerzők Isten nemlétének hipotézisét pusztán egy lehetetlen, a tényekkel ellenkező feltevésnek tekintették. „E hipotézis felállításának egyetlen célja az volt, hogy határozottan kidomborítsák a természeti törvény racionális jellegét, azoknak a szerzőknek a voluntarizmusával szembehelyezkedve, akik a természeti törvényt kizárólag az isteni akarat parancsával kapcsolták össze.”⁴⁷² Ez *mutatis mutandis* Grotiusra is igaz, aki arra használta fel ezt a középkori közhelyet, hogy segítségével még jobban aláhúzza az erkölcsi rend racionalitását és állandóságát. Nem pedig arra (szemben az általános hiedelemmel), hogy a jogot a teológiától elválasztja, s egy szekularizált természetjogi elméletet dolgozzon ki.⁴⁷³

Suárez ugyanilyen élesen bírálja a voluntarista természeti törvény-koncepciót. Álláspontja szerint ha az intellektualizmus aláássa a *lex naturalis* előíró, következőképpen jogi jellegét, akkor a voluntarizmus „természetes” voltától fosztja meg, azáltal, hogy a korlátlan isteni önkényre alapozza. Suárez nem teljesen korrekt olvasatában Ockham az isteni akaratot az erkölcsi helyesség egyetlen forrásának tekinti.⁴⁷⁴ A *doctor eximius* elveti ezt a „hamis és abszurd” nézetet.⁴⁷⁵ Sorra veszi azokat a kérdéseket – így különösen Isten gyűlöletének és a házasságtörésnek a problémáját –, amelyek Ockham nyomán az intellektualis-

472. St. Leger: *The „Etiamsi Daremus” of Hugo Grotius*. 123.

473. Crowe: *The „Impious Hypothesis”*. 381., 405.; Chroust: *Hugo Grotius and the Scholastic Natural Law Tradition*. 126.

474. Mint arra John Kilcullen rámutat, Suárez figyelmen kívül hagyja Ockham morálfilozófiájának racionalista oldalát. Nem veszi figyelembe például Ockhamnak azt a korábban, a II. fejezet 1.2. pontjában idézett állítását, miszerint a nem-pozitív erkölcstudomány „minden felsőbb parancstól függetlenül irányítja az emberi cselekvéseket”. Lásd Kilcullen: *Natural Law and Will in Ockham*.

475. *DL* 2.15.4.: „Haec vero sententia tanquam falsa et absurda a reliquis theologis reicitur”.

ta-voluntarista vita sarkalatos pontjaivá váltak, és kerekén elutasítja a nominalista teológus ezekre adott válaszait. Suárez szerint „általánosan elfogadott axióma a teológusok körében, hogy egyes bűnös cselekedetek azért tilalmazottak, mert rosszak”.⁴⁷⁶ Ezt az axiómát Szent Ágostonra vezeti vissza, aki a *De libero arbitrio*-ban (Evodiuson keresztül) azt mondja: a házasságtörés nem azért bűn, mert a törvény tiltja (*malum quia prohibitum*), hanem azért tiltja meg a törvény, mert bűn (*malum per se*).⁴⁷⁷ Másrészt azt a metafizikai elvet hívja fel, hogy a dolgok lényege állandó és változhatatlan. Bizonyos emberi cselekvések ezért belső természetüknél fogva jók vagy rosszak. Ha nem így lenne, teszi hozzá, akkor akár még Isten gyűlölete is helyessé és megengedetté válhatna, ami teljes képtelenség volna.⁴⁷⁸

1.4. A suárezi *via media*

Korábban már utaltam rá, hogy Suárez egy olyan, tamási alapokon nyugvó középutat keresett, amely egyaránt elkerüli az (extrém) intellektualizmus Szkülláját és a voluntarizmus Kha-

476. DL 2.6.11.: „communi axiomate theologorum: quaedam mala esse prohibita quia mala”.

477. DLA 1.3.6.: „Augustinus: Dic ergo prius, cur adulterium male fieri putes; an quia id facere lex vetat? Evodius: Non sane ideo malum est, quia vetatur lege; sed ideo vetatur lege, quia malum est.” E tétele bizonyításához Suárez Szent Tamás tekintélyét is segítségül hívja, aki szerint a bűn pontosan azért mond ellent a természetjognak, mert „rendetlen” [*inordinatum*]. Lásd ST I-II q. 71. a. 6 ad 4; DL 2.6.18.

478. DL 2.6.11.: „Fundarique potest in illo methaphysico principio quod naturae rerum quoad esse essentiae sunt immutabiles, et consequenter etiam quoad convenientiam vel disconvenientiam proprietatum naturalium.” DL 2.15.4.: „prorsus repugnat id quod per se et intrinsece malum est desinere esse malum, quia rei natura non potest mutari [...]. Qui enim fieri potest ut odium Dei vel mendacium libere facta non sint prava? Fundamentum ergo huius sententiae, scilicet quod omnis malitia humanorum actuum proveniat ex prohibitione extrinseca, omnino falsum est.”

rübdiszét. Az imént ismertettük a két szélső állásponttal szemben megfogalmazott ellenvetéseit. De maga vajon milyen megoldással szolgál? Nos, Suárez – mint az az elmondottak alapján talán már sejthető – azt az értelmezést javasolja, hogy a természeti törvény egyszerre *lex indicativa* és *lex praeceptiva*:

„a természeti törvény, abban a formában, ahogyan bennünk létezik, nem csupán megmutatja [*indicantem*], mi a rossz, hanem egyúttal kötelez is rá, hogy tartózkodjunk attól; következésképp nemcsak azt tárja elénk, hogy egy adott cselekvés vagy dolog nem áll természetes összhangban az ésszerű természettel, hanem az azt megtiltó isteni akaratot is kifejezi egyben.”⁴⁷⁹

Egyrészt, mint azt a *perseitas boni et mali* tanából kiindulva Suárez kifejti, nem az isteni parancs vagy tilalom a természeti törvény követésében, illetve megsértésében megnyilvánuló jó vagy rossz egyedüli alapja; a természetjogi normákat megalkotó isteni akaratnak szükségszerűen előfeltételeznie kell valamilyen, ezekben a tettekben eleve benne rejlő helyességet vagy helytelenséget.⁴⁸⁰ A természeti törvény ekképpen valóban „természetes”. Másrészt a természetes ész nemcsak azt mutatja meg, hogy valami önmagában véve jó vagy rossz, hanem azt is, hogy Isten akarata szerint a jót meg kell tenni, a rosszat pedig kerülni kell.⁴⁸¹ Az isteni akarat a belső lényegüknél fog-

479. DL 2.6.13.: „Unde tandem fit legem naturalem, prout in nobis est, non tantum esse indicantem malum, sed etiam obligantem ad cavendum illud, ac subinde non solum repraesentare naturalem disconvenientiam talis actus vel obiecti cum rationali natura, sed etiam esse signum divinae voluntatis vetantis illud.”

480. DL 2.6.11.: „Haec Dei voluntas, prohibitio aut praeceptio non est tota ratio bonitatis et malitiae quae est in observatione vel transgressionem legis naturalis, sed supponit in ipsis actibus necessariam quamdam honestatem vel turpitudinem”.

481. DL 2.6.8.: „ratio naturalis quae indicat quid sit per se malum vel bonum homini, consequenter indicat esse secundum divinam voluntatem ut unum fiat et aliud vitetur.”

va erkölcsös vagy erkölcstelen cselekedetekhez az isteni jogon alapuló, meghatározott kötelezettséget kapcsol.⁴⁸²

„[M]indazokat a dolgokat, amelyeket a természeti törvény bűnnek nyilvánít, Isten, akaratának specifikus parancsaival, megtiltja számunkra; ezen akaratánál és hatalmánál fogva arra utasít és kötelez bennünket, hogy tartsuk meg ezeket a parancsokat. A természeti törvény ennél fogva a szó szoros értelmében véve előíró törvény [*lex praeceptiva*] [...] a természeti törvény igazi és valódi isteni törvény, amelynek Isten a törvényhozója.”⁴⁸³

Suárez itt a következő – az „*etiamsi daremus*”-hipotézissel analóg – problémával szembesül: ha Isten nem bocsátaná ki a természetjogi parancsokat és tilalmakat, a szülők tisztelete vajon akkor is erkölcsileg jó, míg a hazugság rossz lenne? Suárez összetett választ ad e kérdésre. Először is, ami ellenkezik a helyes ésszel, az önmagában, a törvényhez való viszonyától

482. DL 2.6.11.: „illis adiungit specialem legis divinae obligationem”.

483. DL 2.6.8.: „omnia quae lex naturalis dictat esse mala, prohibentur a Deo speciali praecepto et voluntate, qua vult nos teneri et obligari vi auctoritatis eius ad illa servanda. Ergo lex naturalis est proprie lex praeceptiva”; DL 2.6.13: „legem naturalem esse veram ac propriam legem divinam, cuius legislator est Deus.” Érdekes Suárez érvelését Grotius jól ismert természetjog-definíciójával összevetni: „A természetjog a helyes ész parancsa, amely megmutatja [*indicans*], hogy valamely cselekvésben – az ésszerű és társas természettel való összhangja vagy az összhang hiánya folytán – erkölcsi helytelenség vagy erkölcsi szükségesség rejlik, és ennek következtében Isten, a természet teremtője, az ilyen cselekvést tiltja vagy előírja [*praecipit*].” Lásd Grotius: *A háború és a béke jogáról* 1.1.10. 1. kötet, 34. A grotiusi definíció és Suárez fenti érve közötti hasonlóság több mint figyelemreméltó, még akkor is, ha természetjogi nézeteik egyébként lényegesen különböztek egymástól. Így nem túlzás talán azt állítani, mint Copleston teszi, hogy jöllehet vonakodott ezt elismerni, Grotius – ebben a kérdésben és általában – sokat köszönhetett Suáreznek. Lásd Copleston: *A History of Philosophy*. 3. kötet, 380.

függetlenül rossz és bűn.⁴⁸⁴ Másodszor, az Isten által megtiltott bűnös cselekedetet „egy olyan specifikus rendellenesség [*deordinationem*] jellemzi, amellyel nem rendelkezne, ha az isteni tilalom nem hatott volna közre, és ez a rendellenes mi-volt teszi teljessé a bűn teológiai értelemben vett fogalmát”.⁴⁸⁵ Harmadszor, abból a tamási állításból, miszerint Isten „[m]egtagadná [...] önmagát, ha félretenné a saját igazságosságának rendjét”,⁴⁸⁶ Suárez azt a tételt vezeti le, hogy Isten nem teheti meg, hogy nem tiltja meg azt, ami *per se* rossz.⁴⁸⁷ „[B]ármilyen, ami ellentétes a helyes ésszel, Isten rosszallását váltja ki, míg az ellenkezője Istennek tetsző cselekedet; hiszen mivel Isten akarata a legteljesebb mértékben igazságos, nem lehet, hogy azt, ami erkölcstelen, ne helytelenítse, vagy az erényt ne helyeselje; az isteni akarat ugyanis nem lehet ésszerűtlen.”⁴⁸⁸ Isten ezért szerinte semmilyen módon nem adhat felmentést a

484. DL 2.6.17.: „Respondeo igitur in actu humano esse aliquam bonitatem vel malitiam ex vi obiecti praecise spectati, ut est consonum vel dissonum rationi rectae et secundum eam posse denominari et malum et peccatum et culpabilem secundum illos respectus, seclusa habitudine ad propriam legem.”

485. DL 2.6.18.: „Quod verum est loquendo de malitia moralis inordinationis, tamen ratione illius addita est lex aeterna et divina prohibitio ad quam habet tale peccatum specialem repugnantiam; et consequenter inde habet specialem deordinationem quam non haberet si prohibitio divina non intervenisset, per quam deordinationem completur ratio peccati theologicæ sumpti”.

486. ST I-II q. 100 a. 8 ad 2: „Negaret [...] seipsum, si ipsum ordinem suae iustitiae auferret”. Tamás ezt az állítást azzal a kérdéssel kapcsolatban fogalmazza meg, hogy vajon a Tízparancsolat parancsai engednek-e felmentést.

487. DL 2.6.5.: „ait Deum non posse negare seipsum, et ideo non posse ordinem suae iustitiae auferre, sentiens non posse non prohibere ea quae mala sunt et contra rationem naturalem.”

488. DL 2.6.8.: „quidquid contra rationem rectam fit, displicet Deo, et contrarium illi placet; quia cum voluntas Dei sit summe iusta, non potest illi non displicere quod turpe est, nec non placere honestum, quia voluntas Dei non potest esse irrationabilis”.

Tízparancsolat mindkét tábláját magában foglaló természeti törvény parancsai alól.⁴⁸⁹

Suárez nagy gondot fordít arra, hogy voluntarista törvényfogalmát egy, az emberi természet metafizikai felfogásán alapuló, objektivista és racionalista keretbe foglalja.⁴⁹⁰ Így külön kiemeli, hogy „a természetjog minden parancsában az ember természetes tulajdonságaival függ össze”,⁴⁹¹ és Aquinói Szent Tamást követve a természetjogot a természetes hajlamok rendjéhez és az emberi természet teleológiájához kapcsolja:

„Szent Tamás [...] a természetes parancsok különböző fajtáit a különféle természetes emberi hajlamokra vezeti vissza. Mert az ember egy egyedi létező, és mint ilyen, arra törekszik, hogy létét a saját előnyére megőrizze. Emellett mulandó, vagyis halandó lény, és mint ilyen, a fajfenntartásra és az ahhoz szükséges cselekedetekre törekszik. Végül eszes lény, és mint ilyen, képes a halhatatlanságra, a lelki tökéletesedésre, valamint az Istennel való közösségre és az eszes teremtményekkel való társas együttélésre. A természeti törvény tehát összes hajlama tekintetében tökéletesíti az embert [...] ezek a parancsok mind bizonyos szükségességgel a természetből és Istentől mint a természet alkotójától erednek, és ugyanazon cél felé tartanak, ami minden kétséget kizáróan az emberi természet megfelelő fenntartásában és természetes tökéletességében vagy boldogságában áll”.⁴⁹²

489. Lásd DL 2.15. Suárez kategorikusan elveti Ockham, d'Ailly és Gerson véleményét, miszerint Isten lényegében a Tízparancsolat összes parancsa alól felmentést adhat, valamint Scotus és Biel azon álláspontját is, hogy csak a Tízparancsolat első táblája nem enged felmentést.

490. Vidal Abril: *Perspectivas del iusnaturalismo suareciano*, in Suárez: *De legibus* (II 1-12). lxxx.

491. DL 2.14.8.: „naturale ius quoad omnia praecepta sua pertinet ad naturales hominis proprietates”.

492. DL 2.8.4.: „reducit divus Thomas [...] varietatem hanc praeceptorum naturalium ad varias hominis inclinationes naturales. Est enim homo individuum quoddam ens et ut sic inclinatur ad conservandum suum esse ad suam commoditatem. Est etiam ens corruptibile seu mor-

Ez a szemléletmód valóban Tamás szellemével rokon,⁴⁹³ és gyökeresen ellentmond annak az ockhamista tannak, mely szerint Isten jószerével bármely cselekvést megparancsolhat (vagy tartózkodhat a megparancsolásától). Ennek fényében egyértelműen hibának minősül Suárez elméletét minden további – és főleg mindenféle jelző – nélkül „voluntaristának” nevezni, mint azt például Villey és Finnis teszik. Hans Welzel értelmezése első látásra megalapozottabbnak tűnik. E szerint az olvasat szerint a suárezi *via media* végső soron nem több merő kompromisszumnál, hiszen „az isteni akarat lényegében Suáreznál is kötve marad a dolgok racionális természetéhez [éppúgy, mint Vázqueznél]. Istennek meg kell tiltania azt, ami önmagában rossz, és ellenkezik a természetes ésszel. Az isteni akarat az önmagában létező jóhoz vagy rosszhoz csupán a speciális, isteni jogi köteleiséget fűzi hozzá.”⁴⁹⁴ Jean-François Courtine még egy lépéssel tovább megy, amikor azt állítja:

„a Vázquezzel szembeni, fáradhatatlanul ismételt kritikák dacára joggal merül fel a kérdés, hogy Suárez vajon nem a lényeget illetően enged-e. Kétségkívül nem fogalmazza meg korrektívum nélkül azt a radikális tételt, hogy a *dictamen naturale rectae ra-*

tale et ut sic inclinatur ad conservationem speciei et ad actiones propter illam necessarias. Tandem rationalis est et ut sic capax immortalitatis et spiritualium perfectionum et communicationis cum Deo ac societatis cum rationalibus creaturis. Lex ergo naturalis perficit hominem secundum omnem inclinationem suam”; DL 2.7.7.: „haec omnia praecepta necessitate quadam prodeunt a natura et a Deo quatenus auctor est naturae, et tendunt ad eundem finem, nimirum ad debitam conservationem et naturalem perfectionem seu felicitatem humanae naturae.”

493. Ez még akkor is igaz, ha Suárez enyhén módosítja Tamás természetes hajlamokra vonatkozó osztályozását. Mint az I. fejezet 1.3. pontjában láttuk, az angyal doktor az embert mint létezőt, mint élőlényt és mint eszes lényt jellemző hajlamok között tett különbséget. Szembetűnő, hogy Tamással ellentétben Suárez minden az emberi és állati természet közötti összehasonlítást elkerül.

494. Welzel: *Naturrecht und Materiale Gerechtigkeit*. 97–98.

tionis mint olyan törvényerővel bír; ez azt jelentené, hogy úgy gondoljuk, a teljesen racionális ember önmaga számára törvény. A Suárez által e ponton tett korrekció, ti. az akarat kifejeződéseként megjelenő parancs kiegészítő szerepe szükségességének elismerése mindamellett nem módosítja érdemben az autonómia iránymutató tézisét.”⁴⁹⁵

Courtine ennek alapján arra a következtetésre jut, hogy Suárez – furcsamód a Vázquez által kijelölt úton haladva – jelentős mértékben hozzájárult a természetjog racionalizációjához és szekularizációjához.⁴⁹⁶

Isten akaratí döntése valóban pusztán csak jóváhagyná vagy kiegészítené a helyes ész ítéletét Suárez természetjogtanában? Ez egy determinista istenfelfogást vonna maga után, amely teljesen lerombolná Isten szabadságát, és ebből fakadóan az azon alapuló suárezi örök törvény-koncepciót. Továbbá inkonzisztens lenne a jezsuita gondolkodó azon meggyőződésével, hogy a törvény mindenekelőtt akaratí aktus és egy feljebbvaló parancsa (nem beszélve műve címéről: *A törvényekről és a törvényhozó Istenről*). Két változat lehetséges: vagy Suárez mond nyilvánvalóan ellent magának, vagy Courtine interpretációja téves.

Sok minden múlik azon, mit ért pontosan Suárez az alatt, hogy „Isten nem teheti meg, hogy nem tiltja meg azt, ami belső lényegénél fogva rossz és rendetlen az ésszerű természetben”.⁴⁹⁷ Ez pedig annak a függvénye, hogy milyen állás-

495. Courtine: *La raison et l'empire de la loi*. 113. Courtine ezt az álláspontját az alábbi, *De legibus*ból vett idézettel támasztja alá. *DL* 2.5.10.: „a helyes ész természetes parancsa [...] az emberben törvényerővel bír, még akkor is, ha külsőleg nem ölt írott törvényi formát. Ez a parancs alkotja tehát a természeti törvényt, és ezért arról az emberről, aki e törvényt követi, azt mondják, hogy önmaga számára törvény, hiszen a természetes ész parancsa által saját magában hordja az írott törvényt.”

496. Courtine: *La raison et l'empire de la loi*. 114.

497. *DL* 2.6.21.: „non potest Deus non prohibere id quod est intrinsece malum et inordinatum in natura rationali”.

pontot foglal el az Isten abszolút és rendezett hatalma körüli régi vitában. Suárez egyfelől nem fogadja el Ockhamtól azt a voluntarista nézetet, miszerint abszolút hatalmánál fogva Isten eltekinthet e tilalom elrendelésétől,⁴⁹⁸ és azt vallja, hogy az isteni akarat szükségképpen feltételezi az isteni észnek az adott magatartást erkölcsösnek vagy erkölcstelennek nyilvánító ítéletét.⁴⁹⁹ Másfelől viszont visszatérően és nyomatékosan tagadja, hogy akár a racionális emberi természet, akár az isteni ész ítélete önmagában törvény volna, és e minőségében kötné Isten akaratát. Isten szerinte semmilyen törvénynek nincs alávetve, így amit akar, az mindig igazságos és helyénvaló.⁵⁰⁰

„Ezért bármely törvény ellenére, amit a dolgok kormányzására alkotott, Isten megteheti, hogy abszolút hatalmával élve – például a jutalmak és büntetések elosztása és hasonlók tekintetében – eltér e törvénytől; mert nem köteles a törvényt betartani, mivel Ő a legfőbb Úr, aki minden rend felett áll”.⁵⁰¹

498. *DL* 2.6.20.: „In quo duo possunt cogitari modi dicendi. Primus est Deum quidem posse de potentia absoluta non facere talem prohibitionem, quia non apparet implicatio contradictionis, ut videntur probare omnia quae Ockham, Gerson et alii pro sua sententia congerunt; nihilominus tamen id fieri non posse secundum legem ordinariam divinae providentiae rerum naturis consentaneam. Nam hoc ad minus probant rationes in contrarium factae pro nostra sententia et multum favent testimonio Scripturae et Patrum.”

499. *DL* 2.6.13.: „lex naturalis potest vel in Deo vel in nobis considerari. Et in Deo quidem secundum rationis ordinem supponit iudicium ipsiusmet Dei de convenientia vel inconvenientia talium actuum. [...] Unde probandum non est quod doctores posteriori loco allegati dicunt voluntatem divinam, qua lex naturalis sancitur, non supponere dictamen divinae rationis dictantis hoc esse honestum vel turpe”.

500. Lásd pl. *DL* 2.2.5.: „Anselmus [...] dicens Deum esse omnino liberum a lege et ideo quod vult, iustum et conveniens esse”.

501. *DL* 2.2.6.: „Unde non obstante quacumque lege a se posita circa rerum gubernationem, potest illam non servare, sua potentia absoluta utendo, ut circa praemia vel poenam retribuendam et similia, quia non

Egyértelmű tehát, hogy amikor Suárez azt mondja, hogy Istennek meg kell tiltania, ami *per se* rossz, ezen semmiképpen sem azt érti, hogy Isten jogilag köteles lenne ezt megtenni, vagy hogy e tilalmat mechanikusan, mérlegelés nélkül bocsátja ki. Mégis igaz az, hogy Isten nem teheti meg, hogy nem tiltja meg a bűnt, de egészen más okból kifolyólag. Érdemes itt hosszan idézni Suárez indokolását:

„az isteni akarat kifelé irányuló tevékenységét illetően abszolút szabad; feltételezve [*ex suppositione*] azonban, hogy véghezvisz egy szabad cselekvést, ez szükségessé tehet egy másikat [...], ha meg akarja teremteni a világot, és fenn akarja tartani annak rendjét egy meghatározott cél szerint, úgy nem teheti meg, hogy ne viseljen gondot rá [...]. Következésképpen, ha feltesszük [*supposita*], hogy ésszerű természetet akart teremteni, a jó és a rossz megtételéhez elegendő tudással, s a mindkettőhöz elégséges isteni együttműködéssel, akkor Isten nem tehetette meg, hogy ne akarja egy ilyen teremtménynek a belső lényegüknél fogva rossz tetteket megtiltani, vagy a szükséges jó cselekedeteket előírni. Mert ahogy Isten nem hazudhat, ugyanúgy oktan és igazságatlan módon sem kormányozhat. [...] Abszolút értelemben Isten megtehetné ugyan, hogy semmit sem parancsol vagy tilt meg; mindazonáltal ha azt feltételezzük [*ex suppositione*], hogy az eszüket használó teremtményeket akart, akkor nem mulaszthatta el, hogy – legalább a helyes természetes erkölcsökhöz elengedhetetlen dolgokban – törvényt hozzon számukra.”⁵⁰²

obligatur ad servandam legem, quia est supremus Dominus et extra omnem ordinem”.

502. DL 2.6.23.: „Dico [...] divinam voluntatem, licet simpliciter libera sit ad extra, tamen ex suppositione unius actus liberi posse necessitari ad alium [...], si vult creare mundum et illum conservare in ordine ad talem finem, non potest non habere providentiam illius [...]. Ideoque supposita voluntate creandi naturam rationalem cum sufficienti cognitione ad operandum bonum et malum et cum sufficienti concursu ex parte Dei ad utrumque, non potuisse Deum non velle prohibere tali creaturae actus intrinsece malos vel nolle praecipere honestos necessa-

Ez a megoldás Ockham feltételes természetjog-konceptiójára emlékeztet, amennyiben Suárez érvelésének magvát a következő megfontolás képezi: ha *feltesszük*, hogy Isten úgy döntött, hogy az embert észsel és szabad akarattal rendelkező lényként teremti meg, akkor nem tartózkodhat attól, hogy megparancsolja, illetve megtiltsa számára azt, ami megfelel a természetnek, vagy ellenkezik vele, s amit a helyes ész ennek alapján önmagában véve jónak, illetve rossznak ítél. (Rögtön hozzáteszi: már maga a tény, hogy az értelem fénye világít bennünk, kellőképpen bizonyítja Isten erre vonatkozó akaratát.)⁵⁰³

Ám ha közelebbről megnézzük, ez pusztán formai hasonlóság. Tartalmi szempontból Suárez felfogása sokkal inkább ahhoz a tamási nézethez áll közel, amely szerint bár elméletileg elképzelhető, hogy Isten abszolút hatalma révén a teremtett rendtől függetlenül cselekedjen, akarata valójában mindig egybeesik az általa létrehozott renddel.⁵⁰⁴ Az isteni kormányzásról és az okok rendjéről értekezve Tamás kifejti, hogy ha a természet rendjét úgy vizsgáljuk, ahogy az az első októl, ti. Istentől függ, akkor azt mondhatjuk, hogy

„Isten nem cselekedhet a dolgok rendje ellen, mert ha így tenné, ezzel saját előretudása, akarata vagy jósága ellen cselekedne. Ha viszont a dolgok rendjét úgy szemléljük, mint ami bármelyik másodlagos októl függ, ilyenformán Isten cselekedhet e renden kívül. Ő maga ugyanis nincs alávetve a másodlagos okok rendjének, hanem ez a rend van neki alárendelve, mivel tőle ered, még-

rios. Quia sicut non potest Deus mentiri, ita non potest insipienter vel iniuste gubernare. [...] Nam absolute posset Deus nihil precipere vel prohibere. Tamen ex suppositione quod voluit habere subditos ratione utentes, non potuit non esse legislator eorum saltem in his quae ad honestatem naturalem morum necessaria sunt.”

503. DL 2.6.24.: „dicitur ulterius ipsummet iudicium rectae rationis inditum naturaliter homini esse de se sufficiens signum talis voluntatis divinae”.

504. Pernoud: The Theory of the *Potentia Dei* according to Aquinas, Scotus and Ockham. 83.

pedig nem természeti szükségszerűséggel, hanem szabad akaratú döntése folytán; hiszen a dolgok más rendjét is képes lett volna megalkotni.”⁵⁰⁵

A jelenleg létező dolgok számára semmilyen más rend nem lenne jó és megfelelő, Isten mindamellett elvileg teremthetne más dolgokat, amelyek számára más rendet szabhatna, mint-hogy nem tartozik másnak, csak önmagának. Ez másrésről azt is jelenti, hogy Isten csak azt teheti meg, ami illő hozzá és igazságos.⁵⁰⁶

Suárez és Szent Tamás (sőt Ockham) között tehát tulajdonképpen egyetértés mutatkozik abban, hogy Isten más erkölcsi rendet is teremthetett volna. Suárez hangsúlyozza, hogy a teremtés teljes mértékben szabad aktus: az isteni akarat szabadon választhat számos ésszerű terv közül. Ám miután Isten valaminek a megteremtése – vagy az attól való tartózkodás – mellett határozott, „nem cselekedhet a saját döntése ellenében, de nem a döntésben foglalt valamely tilalomnál fogva, hanem magában az ilyen cselekvésben rejlő ellentmondás miatt”.⁵⁰⁷

505. *ST I q. 105 a. 6 co.*: „Si ergo ordo rerum consideretur prout dependet a prima causa, sic contra rerum ordinem Deus facere non potest: sic enim si faceret, faceret contra suam praescientiam aut voluntatem aut bonitatem. – Si vero consideretur rerum ordo prout dependet a qualibet secundarum causarum, sic Deus potest facere praeter ordinem rerum. Quia ordini secundarum causarum ipse non est subiectus, sed talis ordo ei subiicitur, quasi ab eo procedens non per necessitatem naturae, sed per arbitrium voluntatis: potuisset enim et alium ordinem rerum instituire.”

506. *ST I q. 25 a. 5 ad 3*: „licet istis rebus quae nunc sunt, nullus alius cursus esset bonus et conveniens, tamen Deus posset alias res facere, et alium eis imponere ordinem”. *ST I q. 25 a. 5 ad 2*: „Deus non debet aliquid alicui nisi sibi. Unde, cum dicitur quod Deus non potest facere nisi quod debet, nihil aliud significatur nisi quod Deus non potest facere nisi quod ei est conveniens et iustum.”

507. *DL 2.2.7.*: „Dices: si Deus, postquam decrevit absolute aliquid non facere, id ageret, inordinate faceret, et ideo id facere non potest. Ergo liberum decretum Dei habet vim positivae legis respectu volunta-

Bár jogosan megtehetné, hogy eltér korábbi döntésétől, ez természete ellen való volna. És Isten nyilvánvalóan nem tagadhatja meg önmagát. Ebből következően nem teheti félre a saját igazságosságának rendjét:

„feltéve, hogy úgyszólván nem fizikai, hanem csak erkölcsi el-
lentmondást vonna maga után, ha Isten megmásítaná elhatáro-
zását, és következésképpen feltételezve, hogy ha egyszer megho-
zott egy döntést, ellenkezne saját rendjével, ha azzal ellentétesen
cselekedne, ez a rendellenesség mindazonáltal nem valamilyen
tilalomból fakadna, hanem Isten belső természetéből és lényegé-
ből [...]. Mert ahogy a megtévesztés, úgy az állhatatlanság sem
illik Istenhez.”⁵⁰⁸

Az a tény, hogy Suárez ezt a véleményt az örök törvényről
szóló elemzésében fogalmazza meg, jól mutatja, hogy (más
okok, így főként az erkölcsi objektivizmus hangsúlyozásának
szándéka mellett) miért is ragaszkodik ehhez a tradicionális
eszméhez, amit – szemben a hagyományos skolasztikus felfo-
gással – nem az isteni akarat felett álló normaként, hanem an-
nak szabad és korlátlan megnyilvánulásaként gondol el. Pon-
tosan azért, mert az örök törvény és a teremtés Isten abszolúte
szabad döntései, míg későbbi aktusai – beleértve a természeti
törvény parancsait is – csupán relatíve szabadok, minthogy az
előbbieket által meghatározták.

tis eius, ut non possit honeste facere quod per se ac remoto illo decreto
libere facere potuisset. Respondeo Deum non posse facere contra suum
decretum, non propter prohibitionem quam decretum inducat sed prop-
ter repugnantiam ipsius rei”.

508. Uo.: „dicitur: esto non implicaret contradictionem physicam (ut
sic dicam) mutare Deum decretum suum, sed tantum morale ac su-
binde posito uno decreto esse inordinatum agere contra illud. Nihilo-
minus id non oriri ex prohibitione, sed ex intrinseca natura et essentia
Dei [...]. Quia sicut non decet divinitatem fallere, ita nec inconstantem
esse.”

1.5. A megengedő természeti törvény

Suárez még tovább erősíti a tomista természetjogi elmélet racionalista jellegét azzal, hogy a *lex naturalis* fogalmát az elsődleges, *per se nota* elvekből levont következtetésekre is kiterjeszti.⁵⁰⁹ Tág értelemben ezek a konklúziók már Tamásnál is a természeti törvény részét képezték,⁵¹⁰ Suárez azonban most az érvényességnek (és a változhatatlanságnak) ugyanarra a szintjére emeli őket, mint amivel az elsődleges elvek rendelkeznek.⁵¹¹ Mi több, Suárez nemcsak azt állítja, hogy a magától értetődő erkölcsi elvekből szükségszerű következtetéssel adódó konklúziók ugyanannyira igazak és örökkévalók, mint maguk az alapelvek, hanem azt is, hogy „az elvek igazsága nem áll meg ezeknek a következtetéseknek az igazsága nélkül”.⁵¹² Azonkívül kijelenti, hogy mivel a törvény közvetlenül az emberi magatartásokat szabályozza, „szigorú értelemben véve a természeti törvény inkább ezen konkrét elveken és következtetéseken keresztül érvényesül, mint az egyetemes elvek révén”, amelyek csak annyiban alkotnak valódi szabályt, amennyiben

509. Welzel: *Naturrecht und Materiale Gerechtigkeit*. 98.

510. Lásd ST I-II q. 94 a. 4–6. Ezért is habozik annyira Tamás azzal kapcsolatban, hogy hol helyezze el a *ius gentium*ot. „A népek jogához ugyanis a természeti törvényből mint premisszából következtetésként levont dolgok tartoznak”. Lásd ST I-II q. 95 a. 4 co.

511. Suárez ezzel nyilvánvalóan ellentmond Tamás felfogásának, mely szerint csak a természetjog általános elvei szükségszerűen igazak, míg az azokból levont konklúziók eltéréseket mutathatnak, valamint változást és kivételt engednek meg. Vö. ST I-II q. 94 a. 4–5.

512. DL 2.13.3.: „leges eius sunt necessariae et perpetuae veritatis. Complectitur enim hoc ius (ut supra dixi) principia morum per se nota et omnes ac solas conclusiones quae ex illis necessaria illatione inferuntur sive proxime sive per plures illationes. Omnia autem haec perpetuae veritatis sunt, quae veritas principiorum non subsistit sine veritate talium conclusionum”.

közelebből meghatározott elvek konkrét esetekre alkalmaz-
zák azokat.⁵¹³

Suárez egy másik vonatkozásban is túltesz Tamás racionalizmusán. Az elsődleges elvekből levont következtetések bizonyosságából és szükségszerű igazságából kiindulva a legkisebb mértékű változást sem engedi meg a természeti törvény parancsaiban. Kategorikusan kinyilvánítja, hogy a természeti törvény „nem szűnhet meg vagy szenvedhet változást, sem egészében, sem egyes parancsaiban [...], mivel egy belső minőség, amely szükségszerűen fakad az emberi természetből mint olyanból”.⁵¹⁴ Mint hamarosan látni fogjuk, ez nem jelenti azt, hogy Tamással ellentétben Suárez ne venne tudomást az emberi viszonyok változékonyságáról és kontingenciájáról. A természeti törvény parancsait ugyanakkor úgy fogja fel, mint amelyek (implicite legalábbis) magukban foglalják alkalmazásuk feltételeit.⁵¹⁵ Ennek alapján – a letét visszaadásának klaszszikus tamási példájára hivatkozva – az alábbi álláspontot fejti ki: előfordulhat ugyan, hogy a körülmények megváltoztával a

513. DL 2.7.7.: „si proprie loquamur, magis exercetur lex naturalis in his principiis vel conclusionibus proximis, quam in illis principiis universalibus; quia lex est proxima regula operationis. Illa autem communia principia non sunt regulae nisi quatenus per particularia determinantur ad singulas species actuum seu virtutum.”

514. DL 2.13.2.: „Dico [...] legem naturalem [...] desinere non posse vel mutari, neque in universali neque in particulari [...], quia est intrinseca proprietas necessario fluens ex tali natura, qua talis est”.

515. Westerman: *The Disintegration of Natural Law Theory*. 109. Ez a nézet jóval kisebb szerepet tulajdonít a *prudenciának*, mint Tamás természetjogtana. Általában igaz, hogy a gyakorlati okosság érezhetően csekélyebb jelentőséggel bír Suárez, mint Tamás filozófiájában. Lásd erről pl. John L. Treloar: *Moral Virtue and the Demise of Prudence in the Thought of Francis Suárez*, *American Catholic Philosophical Quarterly* 65 (1991). 387–405. Germain Grisez kijelentése, miszerint Suárez számára „a gyakorlati tudás csupán elméleti tudás plusz akaraterő”, mindenestre túlzónak tűnik. Lásd Germain Grisez: *The First Principle of Practical Reason: A Commentary on the Summa theologiae*, 1-2, *Quaestio* 94, *Article 2*, *Natural Law Forum* 10 (1965). 193.

természeti törvény nemcsak nem ír elő többé egy meghatározott magatartást, hanem kifejezetten meg is tiltja azt, de a természeti törvény még ilyenkor is csak látszólag változik.⁵¹⁶ A körülményekben bekövetkező esetleges változások azért nem érintik a természetjogi parancsok állandóságát, mert „a természeti törvény figyelembe veszi magának a tárgynak a változó jellegét, és ahhoz igazítja parancsait; mást ír elő ugyanannak a tárgynak a vonatkozásában az egyik, és mást a másik helyzetre, és így a törvény önmagában minden körülmények között változatlan marad”.⁵¹⁷

Úgy tűnik tehát, hogy Suárez is elköveti azt a – később a modern természetjogászok többségére jellemző – „hübriszt”, hogy a természetes parancsoknak egy mindent átfogó, zárt rendszerét próbálja megalkotni. Suárez ezzel Villey és Welzel kritikáját is magára vonja, akik merev formalistaként ábrázolják a jezsuita teoretikust.⁵¹⁸ Ez a bírálóat azonban csak részben jogos. Suárez ugyanis különbséget tesz a természetjogon belül „parancsoló” vagy „pozitív” természeti törvény (*ius naturale praeceptivum* vagy *positivum*) és „megengedő” vagy „negatív” természeti törvény (*ius naturale permissivum* vagy *nega-*

516. DL 2.13.7.: „Sic enim praeceptum in se spectatum nullam exceptionem patitur, quia ratio ipsa naturalis dictat hoc debere fieri tali vel tali modo et non aliter, vel concurrentibus talibus circumstantiis et non absque illis. Immo, interdum mutatis circumstantiis, non solum non obligat naturale praeceptum ad faciendum aliquid, v. g. ad reddendum depositum, sed etiam obligat ad non faciendum.” Tamás példája szerint a letétbe helyezett dolgot főszabály szerint vissza kell adni a tulajdonosának, kivéve, ha például a haza megtámadására használná azt, vagy amikor egy dühöngő örült kéri a kardja kiadását. Suáreztól eltérően Tamás a méltányosság témaköre alatt tárgyalja a kérdést. Lásd ST I-II q. 94 a. 4 co.; ST II-II q. 120 a. 1 co.

517. DL 2.13.9.: „Et ideo etiam non obstat quod materia sit mutabilis, nam lex naturalis discernit mutabilitatem in ipsa materia et iuxta illam accomodat praecepta; nam aliquid praecipit in illa materia pro uno statu et aliud pro alio; et ita ipsa in se manet semper immutata”.

518. Villey: *La formation de la pensée juridique moderne*. 386–389.; Welzel: *Naturrecht und Materiale Gerechtigkeit*. 98–99.

tívum),⁵¹⁹ másképpen *ius naturale praeceptivum* és *ius naturale dominativum* között.⁵²⁰ És a formalizmus csak a természeti törvény előbbi típusában van jelen, az utóbbiban nem. Villey, bár tesz néhány elszórt utalást műveiben a megengedő természeti törvény eszméjére és annak az alanyi jogok megalkalmazásában betöltött szerepére,⁵²¹ sem általában, sem Suárez kapcsán nem vizsgálja részletesen e koncepciót (holott ez lényegesen árnyalná meglehetősen egyoldalú Suárez-értelmezését). Welzel pedig úgy számol be csupán e fogalomról Suárez jogfilozófiájáról adott elemzésében, mint a természetjog megkövesedésének meggátlására tett „hiábavaló kísérletről”.⁵²² Feltehetően Reijo Wilenius fedezte fel elsőként a megengedő természeti törvény valódi jelentőségét Suárez elméletében.⁵²³

A megengedő természeti törvény fogalma a középkori kánonjogból eredeztethető. Az I. fejezet 2. pontjában láttuk, hogyan határolta el Rufinus és Huguccio a természetjogi parancsokat és tilalmakat az ún. iránymutatásoktól (*demonstrationes*). Suárez, aki teológiai-filozófiai tanulmányait (és a jezsuita rendbe való belépését) megelőzően először kánonjogot hallgatott, átvette ezt az eszmét a kanonistáktól, és jogelmélete szerves részévé tette:

„két módon tartozhat valami a természetjoghoz, tudniillik *negative* és *positive*. Arról állítják, hogy *negative* a természetjoghoz tartozik, amit az nem tilt meg, hanem megenged, még ha nem is rendeli el e dolgot *positive*. Amikor viszont a természetjog meg-

519. DL 2.14.6.; DL 2.14.14.; DL 2.18.2.

520. DL 2.14.19.

521. Lásd pl. Villey: *Le droit et les droits de l'homme*. 123.

522. Welzel: *Naturrecht und Materiale Gerechtigkeit*. 98–99.

523. Wilenius másfelől, úgy tűnik, túlértékelte a megengedő természeti törvény suárezi koncepciójának jelentőségét; olyannyira, hogy azt állította: „Suárez politikai és társadalmi eszméinek központi része a negatív természeti törvény fogalmában van, úgymond, elrejtve.” Lásd Wilenius: *The Social and Political Theory of Francisco Suárez*. 63.

parancsol valamit, azt *positive* a természetjog részének tekintik; amit megtilt, azt pedig *positive* a természetjoggal ellenkezőnek mondják.”⁵²⁴

A „negatív” természeti törvény nem pusztán megenged egy adott cselekvést: pozitív felhatalmazást ad rá.⁵²⁵ A természet bizonyos útmutatásait foglalja magában, amelyek ugyanúgy érvényesek, mint a parancsoló természeti törvény előírásai vagy tilalmai, de kötelező erejük nem abszolút.⁵²⁶ A három legfontosabb ilyen útmutatás a javak közösségére, a szabadságra⁵²⁷ és a demokráciára⁵²⁸ vonatkozik. A parancsoló természeti törvény-nyel ellentétben a megengedő természeti törvény változhat, és az emberi akarat jogszerűen módosíthatja vagy eltörölheti intézményeit.⁵²⁹ Suárez az alábbi magyarázatot adja erre:

524. DL 2.14.14.: „Communis ergo responsio [...] est dupliciter aliquid esse de iure naturali, scilicet negative et positive. Negative esse dicitur quod ius naturale non prohibet sed admittit, quamvis neque illud positive praecipiat. Quando vero aliquid praecipit, dicitur id esse positive de iure naturali; et quando prohibet, dicitur esse positive contra ius naturale.”

525. DL 2.12.1.: „Quod si dicatur hoc ius permittere vel indifferentia quae non prohibet vel bona quae approbat licet non praecipiat [...]. Posterior vero est plus quam permissio, quia est quaedam positiva concessio”.

526. Wilenius: *The Social and Political Theory of Francisco Suárez*. 62. Ez felveti azt a kérdést, hogy vajon a megengedő természeti törvény koncepciója megfelel-e Suárez általános törvény-definíciójának. Mint emlékszünk, Suárez azon az alapon utasította el Tamás törvényfogalmát, hogy az szerinte nem tesz tisztán különbséget „törvény” és „tanács” között. E problémára még később a 2.3. pontban, a szabadsághoz való természetes jog kapcsán visszatérek.

527. DL 2.14.6.; DL 2.14.14–16.

528. DFC 3.2.9.: „Quocirca potestas haec, prout a Deo immediate datur communitati, iuxta modum loquendi iurisperitorum dici potest de iure naturali negative, non positive, vel potius de iure naturali concedente, non simpliciter praecipiente.”

529. DL 2.14.18.: „Et in universum oritur alia difficultas, cur possit ius naturae dominativum, etiamsi positive ab ipsa natura datum sit, im-

„A *ius praeceptivum* és a *ius dominativum* közötti különbség fő oka abban rejlik, hogy az előbbi olyan, a helyes cselekvésre vonatkozó szabályokat és elveket tartalmaz, amelyek szükségszerű igazságon nyugszanak; ezért, és mivel a dolgok belső helyességén vagy rossz természetén alapulnak, változhatatlanok. A *ius dominativum* ellenben csupán a másik jog, a *ius praeceptivum* tárgya, és – hogy úgy mondjam – valamely tényről vagy a dolgok bizonyos helyzetéről vagy állapotától függ. Márpedig nyilvánvaló, hogy minden teremtetett dolog, különösen a mulandók, természetüknél fogva számos állapotváltozáson mennek keresztül, más okból kifolyólag pedig megszűnhetnek.”⁵³⁰

A fentiekből világos, hogy a „negatív” természeti törvény – „pozitív”, „parancsoló” párjával ellentétben – az emberi szabadság és autonómia zónáját képezi, ahol Suárez igazságot szolgáltat az emberi viszonyok változékonyságának. Mint azt Pauline C. Westerman (kissé túlzóan) megállapítja, a megengedő természeti törvény suárezi koncepciója „minden korábbinál szélesebb körben ad lehetőséget az emberi közbeavatkozásra”.⁵³¹ Másrészt viszont, ahogy azt Brian Tierney helyesen hangsúlyozza, a *ius naturale dominativum* nem a korlátlan szabadság szférája, hiszen a „negatív” természeti törvény által biztosított szabadság csak a természetjogi parancsok és tilalmak ál-

mutari et per homines aliquando licite et valide auferri, non autem ita possit mutari ius naturae praeceptivum.”

530. DL 2.14.19.: „Ratio autem generalis differentiae inter ius praeceptivum et dominativum est quia illud prius continet regulas ac principia bene operandi quae continent necessariam veritatem, et ideo immutabilia sunt. Fundantur enim in intrinseca obiectorum rectitudine vel pravitate. Ius autem dominativum solum est materia alterius iuris praeceptivi et consistit (ut sic dicam) in facto quodam seu in tali conditione vel habitudine rerum. Constat autem res omnes creatas, praesertim corruptibiles, habere a natura multas conditiones quae mutabiles sunt et per alias causas auferri possunt.”

531. Westerman: *The Disintegration of Natural Law Theory*. 114.

tal megszabott keretek között érvényesülhet.⁵³² A megengedő természeti törvény semmiképp sem jogosíthat fel erkölcstelen cselekedetekre, vagy adhat felmentést a parancsoló természeti törvény előírásai alól.⁵³³ A „pozitív” és a „negatív” természeti törvény abban az értelemben is összekapcsolódik, hogy amit az utóbbi megenged valakinek, azt az előbbi alapján mindenki más köteles tiszteletben tartani: „egy megengedő törvény mindig magában foglal egy valakit valamilyen módon kötelező parancsot.”⁵³⁴ A természeti törvény e két típusa tehát – bármennyire különbözzenek is – szorosan összefügg egymással.⁵³⁵

2. Természetes jogok

A második skolasztika teológusai közvetlenül olyan XV–XVI. századi ockhamista szerzőktől örökölték a természetes jogok eszméjét, mint John Mair és Jacques Almain.⁵³⁶ Ez még akkor is minden kétségen felül áll, ha tomista elkötelezettségükből fakadóan maguk néha vonakodtak is elfogadni ezt az öröksé-

532. Tierney: *Natural Law and Natural Rights*. 401.

533. DL 1.16.7.: „At vero loquendo de permissione mali culpae certum est nullo modo permitti per naturalem legem; nam lex naturalis prohibet omne malum et quantum est ex se nullum relinquit impunitum [...] omne malum etiam minimum prohibetur lege naturali et dici potest contra illam”.

534. DL 1.15.12.: „Atque hinc tandem intelligitur quod superiori capite dicebamus legem permittentem semper includere praeceptum obligans aliquem et aliquo modo.”

535. DL 2.18.4.: „ostendo non separari ius concessivum ab omni iure praecipiente vel prohibente”.

536. E tényt különösen hangsúlyozza Skinner: *The Foundations of Modern Political Thought*. 2. kötet, 176–178. A tomista iskola főbb képviselői (és egyes korábbi, nominalista szerzők) által írt, alanyi jogokról szóló szövegek hasznos gyűjteménye és kommentárja: Avelino Folgado: *Evolución histórica del concepto del derecho subjetivo. Estudio especial en los teólogos-juristas españoles del siglo XVI*, San Lorenzo de El Escorial: Biblioteca La Ciudad de Dios 1960.

get. Ebből következően a XVI. századi dominikánus teoretikusok még igen visszafogottan használták a *iūs* szubjektív fogalmát.⁵³⁷ Tanulságos ebből a szempontból megvizsgálni a dominikánus rend legnagyobb tekintélyének, Francisco de Vitorianak a *Secunda secundae*hez írt kommentárját. E műben Vitoria a *iūst* előbb a „*De jure*” kérdésben tradicionális tomista módon úgy határozza meg, mint az igazságosság tárgyát (*objectum iustitiae*),⁵³⁸ és csak később, a „*De restitutione*” kérdésben vezeti be Konrad Summenhart gersoniánus, szubjektív jogdefinícióját: „a törvények szerint valakit megillető hatalom vagy képesség”.⁵³⁹ E Vitoria részéről tanúsított figyelemreméltó óvatosság közvetve, de egyértelműen rámutat arra, milyen alapvető filozófiai problémákkal kell megküzdenie bármely tomista gondolkodónak, aki magáévá teszi a jog szubjektív fogalmát:

537. E téren megmutatkozó visszafogottságuk még olyan kiváló eszmetörténészeket is félrevezetett, mint Quentin Skinner és Richard Tuck. Skinner úgy vélte, hogy a dominikánus teológusok „felettébb gyanakvók” voltak a *iūs* szubjektív felfogásával szemben. Lásd Skinner: *The Foundations of Modern Political Thought*. 2. kötet, 176. Tuck pedig azt állította, hogy „a spanyol dominikánusok érdeklődésének homlokterébe a gersoniánus, aktív jogokra vonatkozó elmélet helyett általában a *iūs* objektív értelme került.” Lásd Tuck: *Natural Rights Theories*. 47. Skinner értelmezésének kiigazítását lásd Annabel Brett: *Scholastic Political Thought and the Modern Concept of the State*, in Annabel Brett, James Tully és Holly Hamilton-Bleakley (szerk.): *Rethinking the Foundations of Modern Political Thought*, Cambridge: Cambridge University Press 2006. 144–146. Tuck nézetének megalapozott kritikáját adja Daniel Deckers: *Gerechtigkeit und Recht. Eine historisch-kritische Untersuchung der Gerechtigkeitslehre des Francisco de Vitoria (1483–1546)*, Freiburg: Universitätsverlag 1991. 160–163., 175., 350. lj.

538. DJ II-II q. 57 a. 1 n. 6: „Sed contrarium videtur ex doctoribus et ex sancto Thoma, quia dicit quod ius est objectum iustitiae.”

539. DJ II-II q. 62 a. 1 n. 5: „Conradus, qui fecit tractatum illum nobilem *De contractibus* [...] [d]icit ergo quod ius est potestas vel facultas conveniens alicui secundum leges”.

(1) Összeegyeztethető-e az erkölcsi képességként (*facultas moralis*) felfogott *ius*-fogalom a jog mint *id quod iustum est* (az, ami igazságos) eredeti tomista koncepciójával?

(2) Hogyan lehet értelmes logikai kapcsolatot létesíteni a természetes alanyi jogok és az objektív természetjog között?

Ezekkel az elméleti problémákkal nyilvánvalóan nemcsak Vitorianak, hanem Suáreznek is szembesülnie kellett.⁵⁴⁰ Lásuk tehát, milyen válaszokat adott a fenti kérdésekre a jezsuita teológus.

2.1. A *ius* szó jelentései és azok fogalmi kapcsolódásai

A Bevezetésben láttuk, hogy Finnis élesen szembeállítja Suárez szubjektív *ius*-definícióját Tamás objektív jogfogalmával, s a *doctor eximiust* a vízvázasztó „túloldalára”, Hugo Grotius mellé helyezi. Ez azon kevés pontok egyike, amelyben Finnis tökéletesen egyetért Michel Villey-vel. Villey hasonlóképpen úgy vélekedik, hogy Suárez a feje tetejére állította a tomista jogbölcseleti rendszert: „Az »igazságos« szent tamási fogalma [...] nem hatol be kategóriái közé. Az alanyi jog azonban, e

540. Nem alakult ki tudományos konszenzus a tekintetben, hogy milyen logikai viszony áll fenn Vitoria elméletében a *ius* objektív fogalma (*id quod iustum est*) és szubjektív értelme (*potestas vel facultas*) között. Daniel Deckers szerint Vitoria valójában nem kapcsolta össze, hanem mindössze egymás mellé helyezte a *ius* e két szemantikáját, nem észlelve lehetséges ellentétüket. Lásd Deckers: *Gerechtigkeit und Recht*. 165., 189–91. Brian Tierney ezzel szemben amellet érvel, hogy a két szemantika egyáltalán nem elszigetelt Vitoria jogfilozófiájában, tekintve, hogy a dominikánus mester részben Tamás objektív jog- és törvényfogalmából vezette le a *ius* mint hatalom vagy morális képesség szubjektivista definícióját. Lásd Tierney: *The Idea of Natural Rights*. 259–261., 304. Annabel Brett e vitát alapvetően mesterségesnek nyilvánítja, és az alábbi következtetésre jut: „Vitoria egész munkássága [...] a jog két jelentése mentén oszlik meg; nem a »tárgyi jog« és az »alanyi jog«, hanem ez utóbbi két eltérő jelentése között.” Brett: *Liberty, Right and Nature*. 136.

facultas, ez a törvények által az ember részére elismert *potes-tas*, épp ellenkezőleg, valóságos léttel bír számára.”⁵⁴¹ Louis Lachance még tovább megy, amikor azt állítja, hogy Suárez összemosta az objektív értelemben vett „jogot” (a másikat megillető igazságos dolgot) az annak gyakorlására vonatkozó képességgel, és ily módon meghamisította a tamási tanítást: „Ha a jogot az akarat morális képességeként határozzuk meg, és annak céljaként a szabadságot jelöljük meg, ez azt feltételezi, hogy az emberi akaratot és a szabadságot tesszük meg az erkölcs szabályává. [...] És ez nagymértékben a kantiánizmus-ra emlékeztet, amely az akarat *autonómiáját* tekinti az első szabálynak.”⁵⁴² René Brouillard ugyanakkor hevesen kritizálja ez utóbbi interpretációt, és a mellett az álláspont mellett tör lándzsát, hogy amikor Suárez a jogot a *facultas moralis* fogalmával társította, „semmiképp sem kívánta azt a tomista definíció helyébe helyezni, és azzal szembeállítani [...]. Valójában az ő gondolkodásában ezek kiegészítették egymást: az erkölcsi képességet szerinte pontosan a tomista értelemben vett objektív jog alapozza meg, illetve szabályozza.”⁵⁴³ Brian Tierney szintén amellet érvel, hogy noha „Suárez a *ius*nak a jogosultban benne rejlő erkölcsi képességként való szubjektív felfogásához jutott el”, mindamellett „ezt nem egy alternatív, Tamásétól különböző definícióként adta elő. A jelek szerint azt feltételezte, hogy Tamás mindvégig erre gondolt.”⁵⁴⁴

De vajon mit olvashatunk magának Suáreznek a jogi munkáiban? A jezsuita teológus általában nagy hangsúlyt helyezett

541. Villey: *La formation de la pensée juridique moderne*. 379., 381.

542. Louis Lachance: *Le concept de droit selon Aristote et S. Thomas*. 294–295. Lachance nézeteit Paul-M. Van Overbeke is átvette tanulmányában: *Droit et Morale. Essai de synthèse thomiste*, *Revue thomiste* 58 (1958). 284–336.

543. René Brouillard: Suarez François: la théologie pratique, in Alfred Vacant, Eugène Mangelot és Émile Amann (szerk.): *Dictionnaire de théologie catholique*, Párizs: Letouzey et Ané 1903–1972. 14. kötet, 2. rész, 2707.

544. Tierney: *The Idea of Natural Rights*. 303.

a fogalmi analízisre. A *De legibus*ban így a törvény lényegét vizsgáló első fejezetet rögtön a „Mit jelent a *ius*, és hogyan viszonyul a *lex*hez?” című fejezet követi.⁵⁴⁵ Suárez a *ius* kifejezés eredete két etimológiai magyarázatának ismertetésével kezdi elemzését. Az első a *iussumból*, a *iubere* (parancsol) ige befejezett melléknévi igenevének semleges nemű alakjából vezeti le a szót, a második a *iustitiából*.⁵⁴⁶ Az előbbi etimológia szerint a *ius* egyenértékű a *lexszel*. Ami összhangban van az ésszel, arra azt mondják, hogy „jogosan történik” (*iure fieri*), éppúgy, mintha azt mondanák, hogy „a törvény szerint tesszik” (*legi conforme fieri*).⁵⁴⁷ Suárez egy régóta fennálló nyelvi konvenciót tesz explicitté, amikor kinyilvánítja: „a *ius*, amennyiben a *lexre* utal, felcserélhető vele, s e két szót mintegy szinonimának tekintik”.⁵⁴⁸ A második etimológiai levezetés a *iust* a „*iustum et aequum*” fogalmával azonosítja: „az utóbbi etimológia szerint a *ius* ugyanazt jelenti, mint az, ami igazsá-

545. DL 1.2.: „Quid ius significet et quomodo ad legem comparetur”. Szigorúan nézve e kérdés megvizsgálása egy kifejezetten a törvényről szóló értekezésben akár fölösleges kitérőnek is minősíthető. Más nézőpontból tekintve ugyanakkor megmutatja, mekkora jelentőséget tulajdonított Suárez a témának.

546. A pontosság kedvéért meg kell jegyezni, hogy Suárez egy harmadik etimológiáról is említést tesz, mely a *iust* a *iuxta* (mellett, közel) szóból eredeztetű, de azon nyomban el is utasítja mint nem meggyőző magyarázatot. Lásd DL 1.2.1–2.: „Prius vero advertere oportet tres solere iuris etymologias assignari. Prima est, ut ius dicatur quod iuxta sit [...]. Eam enim omitto, quia mihi non probatur [...]. Secunda, et latinis magis recepta est, ut ius dicatur a iubendo; nam *iussum* participium est verbi *iubeo*, et si a participio *iussum* secundam syllabam demamus, ius relinquitur [...]. Tertia derivatio est ut ius a iustitia dicatur. Sic enim dixit Ulpianus (lib. 1, ff. De iustitia et iure): *Est autem ius a iustitia appellatum*.”

547. DL 1.2.6.: „Iuxta aliam vero etymologiam qua ius a iubendo dicitur, proprie videtur ius legem significare [...] id quod est consentaneum rationi iure fieri dicitur tanquam *legi conforme*.”

548. DL 1.2.7.: „ius prout legem significat, cum illa convertitur et tanquam synonyma reputantur”.

gos és méltányos, vagyis az igazságosság tárgya”.⁵⁴⁹ Ebben az értelemben a *iūs* nem más, mint „maga az igazságos dolog” (*ipsum iustum*).⁵⁵⁰ Arisztotelész nyomán Suárez különbséget tesz az „igazságosság” szó két jelentése között. Általános értelemben a *iustitia* minden erkölcsi erényt magában foglal, „hiszen minden erény előmozdítja és megvalósítja valamilyen módon a méltányosságot”, míg specifikus jelentése arra a „sajátos erényre” utal, amely „megadja a másiknak a magáét”.⁵⁵¹ Ennek megfelelően az igazságosság tárgyaként felfogott *iūs* is kettős jelentéssel bír: míg generikus értelemben bármire utalhat, ami méltányos és ésszerű, specifikus értelemben azt a méltányosságot jelenti, „amely az igazságosságnál fogva mindenkit megillet”.⁵⁵² Suárez hangsúlyozza, hogy ez utóbbi szóhasználat az elterjedtebb, és ez felel meg az igazságosság tulajdonképpeni, specifikus értelmének, mely Szent Tamás szerint a jog elsődleges alapját és jelentését képezi.⁵⁵³

Ez mindeztidáig nagyon közel áll ahhoz, amit az angyal doktor írt a *Secunda secundae* jogról és igazságosságról szóló értekezésében. A *iūs* egy objektíve igazságos dolog vagy cse-

549. DL 1.2.4.: „iuxta ultimam etymologiam ius idem significat quod iustum et aequum, quod est obiectum iustitiae”.

550. DL 1.2.9.: „nihil aliud est ius quam ipsum iustum”.

551. DL 1.2.4.: „Considerandum est autem iustitiae nomen dupliciter accipi. Primo, pro omni virtute, quia omnis virtus respicit et facit aliquo modo aequitatem; secundo, pro speciali virtute tribuente alteri quod suum est.” Az eredeti arisztotelészi distinkciót lásd NE 1130a–b.

552. Uo.: „Utrique ergo significationi ius cum proportionem respondet, nam primo ius significare potest quicquid est aequum et consentaneum rationi [...]. Secundo, potest ius significare aequitatem, quae unicuique ex iustitia debetur”.

553. Uo.: „haec posterior significatio magis est in usu, nam ius sic acceptum ad propriam iustitiam referri maxime solet. Unde divus Thomas (II II, quaest. 57, art. 1) hanc dixit esse primam rationem et significationem iuris”.

lekvés: „az, ami valóban igazságos és méltányos”.⁵⁵⁴ Ezen a ponton azonban Suárez *iusról* adott elemzése határozottan új irányt vesz. Az objektív jog arisztoteliánus–tomista eszméje – James Tully szavaival kifejezve – „két elegáns lépésben, két alanyi jog formájában kerül újrafogalmazásra”.⁵⁵⁵ Suárez először a *iust* a *ius in re* és a *ius ad rem* fogalma segítségével erkölcsi képességeként definiálja újra. Ez utóbbit az igazságos cselekvés klasszikus tamási példájával, az elvégzett munkáért járó bér kifizetésével szemlélteti:

„Utóbbi, szabatos jelentése szerint, tulajdonképpeni értelmében a *ius* kifejezéssel valamilyen erkölcsi képességet szokás megnevezni, amellyel minden ember rendelkezik, akár saját tulajdona felett, akár annak vonatkozásában, ami megilleti; ebben az értelemben mondják azt a tulajdonosról, hogy joggal rendelkezik a dolog felett, illetve a munkásról, hogy joga van a fizetéshez, és ennél fogva megérdemli a bérét. A szó ezen jelentésével nemcsak a jogban, hanem az Írásban is gyakran találkozunk; a jogban tudniillik ily módon tesznek különbséget *ius in re* és *ius ad rem* között”.⁵⁵⁶

554. DL 1.2.2.: „Nam priori modo verum est iustitiam derivari a iure (id est, ab eo quod in re iustum et aequum est) in ratione obiecti, ac subinde in genere causae finalis vel formalis extrinsecae.”

555. James Tully: *A Discourse on Property: John Locke and His Adversaries*, Cambridge: Cambridge University Press 1980. 67.

556. DL 1.2.5.: „Et iuxta posteriorem et strictam iuris significationem solet proprie *ius* vocari facultas quaedam moralis, quam unusquisque habet vel circa rem suam vel ad rem sibi debitam; sic enim dominus rei dicitur habere *ius in re* et operarius dicitur habere *ius ad stipendium* ratione cuius dicitur *dignus mercede sua*. Et haec significatio vocis huius frequens est non solum in iure sed etiam in Scriptura; nam in iure hoc modo distinguuntur *ius in re* vel *ad rem*”. Vö. ST II-II q. 57 a. 1 co.: „Rectum vero quod est in opere iustitiae, etiam praeter comparisonem ad agentem, constituitur per comparisonem ad alium: illud enim in opere nostro dicitur esse iustum quod respondet secundum aliquam aequalitatem alteri, puta recompensatio mercedis debitae pro servitio impenso.”

Majd ezt követően Ulpianus igazságosság-definícióját parafrázálja hasonló módon, a „*ius suum*” kifejezést igényjogként (*actio*) értelmezve újra:

„Ebben az értelemben használja a *ius* szót a *Digesta* is, amikor az igazságosságot úgy határozza meg, mint azt az erényt, amely mindenkinek megadja a maga jogát, vagyis kinek-kinek megadja azt, ami jár neki. Ezt az igényjogot vagy erkölcsi képességet tehát, amellyel minden ember rendelkezik saját tulajdona vagy a felett a dolog felett, ami valamilyen módon megilleti, *ius*nak nevezik, és az igazságosság tulajdonképpeni tárgyának tekintik.”⁵⁵⁷

Villey a fenti szöveghelyek vizsgálata alapján arra a következtetésre jut, hogy Suárez a *ius* szónak csupán két jelentését ismeri: a *iust* mint előíró törvényt és a *iust* mint alanyi jogot.⁵⁵⁸ Hasonló álláspontra helyezkedik Reijo Wilenius és Pauline C. Westerman is.⁵⁵⁹ Ezt az interpretációt részben maga Suárez is megerősíti: bármikor visszatér a *ius* fogalmi meghatározásának problémájára később a *De legibus*ban vagy a kérdést érintő más munkáiban, mindig kettős definíciót kínál. Például amikor a természetjog változhatatlan és megváltoztathatatlan jellegéről értekezik, kifejti, hogy „a *ius* némelykor törvényt [*legem*],

557. DL 1.2.5.: „Atque hoc modo sumi videtur ius in lege iustitia, ff. De iustitia et iure, cum dicitur iustitia esse virtus quae ius suum unicuique tribuit, id est, id tribuens unicuique quod ad illum spectat. Illa ergo actio seu moralis facultas, quam unusquisque habet ad rem suam vel ad rem ad se aliquo modo pertinentem vocatur ius, et illud proprie videtur esse obiectum iustitiae.”

558. Villey: *La formation de la pensée juridique moderne*. 380.; Villey: *Remarque sur la notion de droit chez Suarez*. 222–223.

559. Wilenius: *The Social and Political Theory of Francisco Suárez*. 45–46.; Westerman: *The Disintegration of Natural Law Theory*. 113. Westerman véleménye szerint Suárez „itt feladja a *ius* »mindenkinek megadni az őt megilletőt« hagyományos tomista koncepcióját. A *iust* inkább a *facultas*szal azonosítja [...]. A *ius* fogalma nem utal többé egy átfogó regulatív és disztributív keretrendszerre”.

némelykor pedig valamely dolog feletti uralmat [*dominium*], illetve kvázi-uralmat [*quasi dominium*] jelent, vagyis az annak használatára vonatkozó igényt.”⁵⁶⁰ Azonban ha gondosan olvassuk Suárez elemzését, aligha kerülheti el figyelmünket, hogy a *doctor eximius* a *ius* szót ténylegesen három különböző értelemben használja. Amint azt Tierney helyesen megállapítja: „a modern olvasó számára szembeszökő, hogy Suárez három meghatározást adott – az eredeti tomista jelentést, »az igazságot« vagy »az igazságosság tárgyát«; az erkölcsi képességként vagy alanyi jogként felfogott saját *ius*-koncepcióját; és végül a *iust* mint törvényt.”⁵⁶¹ De akkor vajon miért beszélt

560. DL 2.14.16.: „Diximus enim ius aliquando significare legem, aliquando vero significare dominium vel quasi dominium alicuius rei seu actionem ad utendum illa.” Ugyanez a kettős meghatározás köszön vissza az alábbi passzusokban: DL 7.1.9.: „Ad quod intelligendum, ad-vertito (quod in principio huius tractatus notavi) ius dupliciter dici; uno modo, de illo quod consistit in facultate utendi, quod est dominium, vel quasi dominium: nam potest includere jus in re, et ad rem, et generaliter dici potest jus domini, vel quasi domini, et ita in rigore spectat ad factum; alio modo dicitur jus de illo, quod vim habet obligandi et imperandi, et dici potest jus legis, seu legale”; DFC 4.9.11.: „suppono, ex tractatu *De legibus*, hoc nomen *ius* interdum significare propriam legem, seu praeceptum; aliquando vero, et satis proprie, ac frequenter significare facultatem utendi, vel (ut ita dicam) quasi jus facti, sicut distinguuntur jura servitutis, vel jus in re, et ad rem, et similia”; DSPR 8.5.12.: „Deinde respondeo posse esse equivocationem in voce *juris*; potest enim aut legem significare, quomodo distingui solet jus divinum vel humanum, etc. Alio autem modo sumitur pro morali quadam potestate ad aliquem actum vel usum.”

561. Tierney: *The Idea of Natural Rights*. 303. Gyakorlatilag ugyanez a hármasszoros jogfogalom jelent meg újra tizenhárom évvel később tisztább formában Grotius alapművében, a *De iure belli ac pacis*-ban. Grotius a következőképpen bontotta ki a *ius* három jelentését: „Mert a »jog« itt éppen azt jelzi, ami igazságos [...]. A jognak ettől az értelmétől eltér az ebből származó másik jelentése, amely a személlyel kapcsolatos. Ebben az értelemben a jog a személy erkölcsi minősége, amely lehetővé teszi a jogos birtoklást vagy cselekvést. [...] A jognak van még egy harmadik értelme is: e szerint egyértelmű a törvénnyel, amennyiben a »törvény« szót

Suárez explicite csak két „fő” jelentésről?⁵⁶² Tierney – talán túlzottan jóindulatú – magyarázata szerint azért, mert „szemmel láthatólag úgy tekintett az első két jelentésre, mint amelyek csupán különböző módon fejezik ki ugyanazt”.⁵⁶³ Dario Composta részben hasonló eredményre jut. Úgy vélekedik, hogy jóllehet Suárez viszonylag ritkán használja a „*res iusta*” kifejezést, ez korántsem jelenti azt, hogy mellőzné Tamás objektív jogfogalmát, hanem pusztán azt, hogy „nem ismeri el az *erkölcsi képességtől* különböző, önálló jogi kategóriaként”.⁵⁶⁴ Még Finnis is megjegyzi, hogy bár Suárez jogfilozófiájában a *ius* szubjektív jelentése válik elsődlegessé, s így a jog számára „alapvetően olyan dolog, amit valaki *birtokol*, [...] [h]a úgy tetszik, ez a »*jus*« elsődleges tamási jelentése, ám *kizárólag* az igazságossági viszony *kedvezményezettjére vonatkoztatva* transzformálva”.⁵⁶⁵

Rendkívül nehéz e különböző, egymással versengő interpretációk között igazságot tenni, minthogy Suárez joggal kapcsolatos szóhasználata nem mentes a többértelműségtől. Nem teszi ugyanis teljesen egyértelművé, hogy pontosan milyen fogalmi vagy logikai viszonyban áll egymással az objektív és az alanyi „jog”; ehelyett folyamatosan ingázik a *ius* szó egyik és másik értelme között (ahogy az már a középkori jogfilozófiában is megszokott volt), nem említve, hogy a kifejezést különböző jelentésekben használja. Sőt, általában nem időzik sokat a „jog” és az „igazságosság” szemantikai elemzésénél. Ez érthető, ha tekintetbe vesszük, hogy szemben számos dominikánus és jezsuita elődjével és kortársával (köztük Domingo

a legtagabb értelemben vesszük, vagyis úgy tekintjük, mint az erkölcsi cselekvések szabályát, amely a helyesre kötelez.” Lásd Grotius: *A háború és a béke jogáról* 1.1.3., 1.1.4., 1.1.9. 1. kötet, 30., 31., 33.

562. DL 1.2.4.: „Iuxta has ergo duas vocis derivationes, nomen *ius* duas praecipuas habet significationes”.

563. Tierney: *The Idea of Natural Rights*. 304.

564. Composta: *La „moralis facultas” nella filosofia giuridica di F. Suarez*. 26.

565. Finnis: *Natural Law and Natural Rights*. 207.

de Sotóval, Luis de Molinával és Pázmány Péterrel), Suárez nem Az igazságosságról és a jogról (*De iustitia et iure*), hanem A törvényekről és a törvényhozó Istenről írta értekezését.⁵⁶⁶ Mindamellett a spanyol teológus jogfilozófiájának azon olvasatát találom végső soron meggyőzőbbnek, amely szerint a *ius* erkölcsi képességeként való meghatározásával Suárez nem felváltani, hanem kiegészíteni akarta Aquinói Szent Tamás objektív, igazságos cselekvésként felfogott jogfogalmát. Ez az értelmezés több okból is hihetőbbnek tűnik számomra. Egyrészt mert, mint láttuk, Suárez a *ius*nak hol az objektív, hol a szubjektív értelmét azonosítja az igazságosság tárgyával. Másrészt – és főképpen – azért, mert a szubjektív *ius*-fogalmat Suárez mindenhol következetesen Tamás objektív jogra vonatkozó elméletének érveléséhez és fogalmi bázisához köti. Az alábbi passzus, úgy gondolom, tökéletes illusztrációja ennek:

„A *ius* ugyanis olykor valamely dolog megszerzésére [*ad rem*] vagy megtartására [*in re*] irányuló erkölcsi képességre utal, akár valódi uralomról [*dominium*], akár csak az abban való valamilyen részesedésről legyen szó; ez az igazságosság tulajdonképpeni tárgya, amint azt Szent Tamástól tudjuk (II-II q. 57 a. 1). Máskor pedig a *ius* a törvényt, vagyis az erkölcsös viselkedés szabályát jelenti, amely egy bizonyos méltányosságot teremt a dolgokban; és ez a fenti értelemben vett *ius* alapja, ahogy azt Szent Tamás ugyanott (a. 1 ad 2) mondja”.⁵⁶⁷

566. Ez természetesen nem jelenti azt, hogy Suárez ne szentelt volna külön értekezést az igazságosságnak. Részletesen – és túlnyomórészt arisztotelianus–tomista nézőpontból – tárgyalta az igazságosság kérdését *De iustitia Dei* disputációjában, valamint a római jezsuita kollégiumban *De iustitia et iure* címmel tartott előadásaiban. E munkákban viszont nem sok szó esik a jogról. Vö. DID és DII.

567. DL 2.17.2.: „*Ius enim interdum significat moralem facultatem ad rem aliquam vel in re, sive sit verum dominium, sive aliqua participatio eius; quod est proprium obiectum iustitiae, ut constat ex divo Thoma (II II, quaest. 57, art. 1). Aliquando vero ius significat legem, quae est regula honeste operandi et in rebus quamdam aequitatem constituit; et*

Villey szerint a Tamásra való hivatkozás csupán retorikai jelentőséggel bír Suárez konceptuális elemzésében: Suárez alkalmazza ugyan a tomista terminológiát, de kizárólag azért, hogy elleplezze a *ius* szubjektív fogalmában rejlő nominalista és voluntarista elemeket.⁵⁶⁸ Ezzel a megközelítéssel kapcsolatban az az alapvető probléma, hogy Suárez idejében – mint arra Annabel Brett rámutatott – az objektív és a szubjektív jogfelfogás között már egyáltalán nem láttak kizáró ellentétet a skolasztikus gondolkodásban.⁵⁶⁹ Vitoria nyomán a *ius* objektív és szubjektív jelentésének párhuzamos használata általánosan elfogadottá vált a salamancai iskola tagjai körében, akik ugyanolyan elszántsággal védelmezték az erkölcsi és jogi objektivizmust egyfelől és az indiánok jogait másfelől.⁵⁷⁰ Kétség-

est ratio ipsius iuris priori modo sumpti, ut dixit ibidem divus Thomas (dicto art. 1, ad secundum)”.
 568. Villey: *La formation de la pensée juridique moderne*. 353. Ezt a nézetet vallja Lachance is: *Le concept de droit selon Aristote et S. Thomas*. 294.

569. Brett: *Liberty, Right and Nature*. 111–124., kül. 124.

570. Az Újvilág meghódítását övező, az indiánok jogaival kapcsolatos spanyol szellemi-erkölcsi vitáknak hatalmas irodalma van. Ezért itt csak a legfontosabb, e témában született könyveket és tanulmányokat említem: Lewis Hanke: *The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America*, 6. kiadás, Boston: Little, Brown 1965; James Muldoon: *Popes, Lawyers and Infidels: The Church and the Non-Christian World, 1250–1550*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press 1979. 7. fejezet; Philippe-Ignace André-Vincent: *Bartolomé Las Casas. Prophète du Nouveau Monde*, Párizs: Tallandier 1980; Anthony Pagden: *The Fall of Natural Man: The American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge: Cambridge University Press 1982; Anthony Pagden: *Dispossessing the Barbarian: The Language of Spanish Thomism and the Debate over the Property Rights of the American Indians*, in uő (szerk.): *The Languages of Political Theory in Early-Modern Europe*, Cambridge: Cambridge University Press 1987. 79–98.; Brian Tierney: *Aristotle and the American Indians – Again: Two Critical Discussions*, *Cristianesimo nella storia* 12 (1991). 295–322.; Csejtei Dezső és Juhász Anikó: *Amerika felfedezése és az új globális rend*, 1–2. kötet, Máriabesnyő – Gödöllő: Attraktor 2004.

kívül igaz, hogy Tamás objektív jogkoncepciójából csak egy igen bonyolult filozófiai és nyelvi manőver segítségével lehetséges bármilyen szubjektív jogfogalmat levezetni. De még ha így is van, Suáreznek akkor sem volt semmi oka rá, hogy valódi forrásait elrejtse; és nem is tett így, amint azt például Johannes Driedo szubjektív – a *iust* Summenhart és Mair módjára a *dominium* szóval társító – jogdefiníciójának meghivatkozása nyilvánvalóan bizonyítja.⁵⁷¹ Különösen azért nem, mert Vitoria már korábban precedenst teremtett azzal, hogy Tamásnak a törvényre mint *ratio iuris*-ra vonatkozó klasszikus megállapítását⁵⁷² oly módon értelmezte át, hogy a *ius* az, „ami a törvény-nél fogva megengedett” (*quod lege licet*), vagy másképpen, „az, amit a törvények megengednek” (*illud quod licitum est per leges*), egyszóval az alanyi jog.⁵⁷³

571. DL 1.2.4. Suárez Driedo *De libertate christiana* című művére hivatkozik.

572. ST II-II q. 57 a. 1 ad 2: „lex non est ipsum ius, proprie loquendo, sed aliqualis ratio iuris”.

573. DJ II-II q. 62 a. 1 n. 5: „Jus ergo, ut ex superioribus constat, nihil aliud est nisi illud quod licet, vel quod lege licet, id est jus est quod est licitum per leges. Patet hoc ex sancto Thoma supra, q. 57, a. 1 ad secundum, ubi dicit quod lex non est proprie jus, sed est ratio juris, id est, est illud ratione cujus aliquid est licitum. Item, patet in eodem loco in corpore articuli, ubi dicit quod jus et justum idem sunt, teste Aristotele 5 *Ethicorum*; et justum illud idem est quod legibus licet: ergo jus etiam idem est, id est quod legibus licet. Dicit ergo quod jus est illud quod licitum est per leges.” Vitoria *ius*-felfogását szorosan követte legkiválóbb tanítványa, Domingo de Soto. A két dominikánus szerző objektív és szubjektív jogfogalmának részletes elemzését lásd Brett: *Liberty, Right and Nature*. 124–164. A Suárez előtti jezsuita teológusokat illetően Harro Höpfl kiemeli, hogy bár szerintük „etimológiai lehetetlenség lett volna a *ius* szót az »ami helyes« generikus fogalmától tartósan eloldani [...] [a] *ius* már régóta felvette a személyes jogosultság, a »képesség«, szabadság, »alanyi« jog jelentését is [...]. Az alanyi jog eszméjét mindazonáltal könnyen le lehetett vezetni a *ius* kronológiailag (és etikai értelemben) elsődleges jelentéséből – »ami helyes« –, vagy a törvényből mint a jogok forrásából.” Höpfl Lessius *De iustitia et iure* című munkáját idézi szemléltető példaként. Lásd Höpfl: *Jesuit Political Thought*. 265–266.

Mindent összevetve tehát jó okkal juthatunk arra a következtetésre, hogy az erkölcsi képességként felfogott *ius* és a *ius* másik két – objektív – jelentése között organikus viszony áll fenn Suárez elméletében. Amihez valakinek joga van, az az igazságosság elvei szerint illeti meg, és a törvény nemcsak az erkölcsi helyesség, hanem a jogok alapja, szabálya és mértéke is egyben. Ebben az értelemben állítja Composta, hogy Suáreznál „nem szűnik meg az objektív elem az »erkölcsi képességben«”, amely továbbra is azonos marad „az igazságos és méltányos” fogalmával, vagy legalábbis kölcsönös oksági viszonyban áll vele, és mindkettő az objektív normatív rendhez igazodik.⁵⁷⁴ Tully szintén azt hangsúlyozza, hogy Suárez szerint a dolog feletti vagy dologhoz való erkölcsi hatalom azért nevezhető „jognak”, mert „az erkölcsi hatalom nem lehet más, mint objektíve jogos [*right*]. Ez azt jelenti, hogy az erkölcsi hatalom azért jogos objektív értelemben, mert amire mint erkölcsi hatalom irányul, az természet szerint jogos: valakinek a sajátja, vagy ami megilleti. Az alanyi jogot tehát a természeti törvény, az objektív helyesség [*what is objectively right*] mércéje alapozza meg és korlátozza.”⁵⁷⁵

A természetes jogok megalapozásában Suárez jogfilozófiájában kiemelkedően fontos szerepet játszik a megengedő természeti törvény koncepciója. Már maga az a tény, hogy a természeti törvény ezen típusát Suárez a *ius naturale dominativum* névvel jelöli, meglehetősen sokatmondó: láttuk, hogy a szubjektív értelemben vett „jogot” a *doctor eximius* gyakran a *dominium* szóval társítja. Ez természetesen nem előzmények nélkül való a skolasztikus jogi és politikai gondolkodásban. Suárez egyes elődei – különösképpen Summenhart – egészen odáig mentek, hogy a *ius* és a *dominium* szavakat fogalmilag egyenértékűnek nyilvánították. Suárez ezzel ellentétben gon-

574. Composta: *La „moralis facultas” nella filosofia giuridica di F. Suarez*. 27.

575. James Tully: *An Approach to Political Philosophy: Locke in Contexts*, Cambridge: Cambridge University Press 1993. 105.

dosan elválasztja a két kifejezést: az ő felfogásában a *dominium* csupán a jog egyik formája.⁵⁷⁶ Suárez és általában a reneszánsz skolasztika teológusai számára a természetes jogok megalapozásának másik alapvető fogalmi kiindulópontját a *dominium sui* tamási eszméje képezte. Erre a kérdésre később Suárez szabadságfelfogása kapcsán még részletesen visszatérek.

A *ius naturale permissivum* általában véve egy olyan szférát képez, amelyben az emberi személy autonómiája és veleszületett döntési joga szabadon érvényesülhet.⁵⁷⁷ Konkrétabban, amikor a természeti törvény megenged egy egyébként természeténél fogva helyes cselekvést, „nem pusztán nem tiltja azt meg, hanem mivel jó, tényleges lehetőséget vagy felhatalmazást, illetve egy meghatározott jogot is ad hozzá.”⁵⁷⁸ Újfent hangsúlyozni kell: Suárez számára magától értetődő, hogy a természetjog megengedő és előíró vagy tiltó normái között nem lehet ellentmondás. A megengedő természeti törvény ezért semmilyen körülmények között nem engedhet meg jogként erkölcsstelen, a parancsoló természeti törvénnyel ellenkező cselekvéseket. A természetjogi parancsok és tilalmak így korlátokat szabnak a természetes jogok gyakorlásának, elejét véve ezzel a joggal való visszaélésnek.⁵⁷⁹ Végül, de nem utolsósorban a parancsoló természeti törvény nemcsak korlátozza a megengedő természeti törvényből fakadó jogokat, hanem védelmezi is azokat, oly módon, hogy megtiltja mások számára

576. DSPR 8.5.4.: „*Dominium [...] est principale jus disponendi de re aliqua in quemcumque usum lege non prohibitum; his enim verbis recte explicatur moralis illa facultas, quam dominus habere censetur circa rem suam, omnis enim talis facultas jus appellatur; quia tamen non omne jus est dominium [...], ideo illud ponitur loco generis, aliae vero particulae distinguunt dominium ab aliis iuribus minus perfectis*”.

577. Tierney: *Natural Law and Natural Rights*. 405.

578. DL 1.15.11.: „*Nam quando permissio dicitur de actu alias bono, non solum non prohibet illum, sed etiam cum sit bonus dat positivam facultatem seu licentiam vel ius aliquod ad illum*.”

579. Tierney: *Natural Law and Natural Rights*. 401., 405–406.

természetes jogaink megsértését (ebben az értelemben mondja Suárez, hogy a megengedő és a parancsoló természetjogi normák nem választhatók el egymástól).⁵⁸⁰

„Mindezek a jogok természetesek, vagyis ezeket a dolgokat a természetjog engedi meg. És ugyanígy, valakinek a kötelessége, hogy más ilyen jogának a megsértésétől tartózkodjon, a természeti törvényből fakad.”⁵⁸¹

Suárez elméletében tehát a természetes jogok három módon is kapcsolódnak a természeti törvényhez. Először is, azok normatív alapját a megengedő természeti törvény képezi; másodszor, a parancsoló természeti törvény előíró és tiltó normái révén keretbe foglalja a természetes jogokat, és ezáltal biztosítja jogszerű, más jogait nem sértő gyakorlásukat; végül ugyanezek a normák garantálják a természetes jogok érvényesíthetőségét.

2.2. A tulajdon és a természetes használati jog

Ockham szerint, mint láthattuk, az ártatlanság állapotában semmiféle – sem magán-, sem közösségi – tulajdon nem létezett. Suárez szerint ezzel szemben ezt az állapotot a javak közös tulajdona jellemezte: „Isten tulajdonképpen senkinek sem adott közvetlenül saját magántulajdonba semmit, hanem mindent közvetlenül közössé tett”.⁵⁸² Suárez itt abból a hagyó-

580. *DL* 2.18.4.: „Deinde ostendo non separari ius concessivum ab omni iure praecipiente vel prohibente [...]. Primum declaratur imprimis exemplo privilegii. Nam eo ipso quod uni conceditur, praecipitur aliis ne usum illius impedian.”

581. *DL* 2.18.7.: „Nam ius ad haec omnia naturale est, id est, haec omnia licita sunt iure naturae. Et eodem modo obligatio unius ad non violandum tale ius alterius, naturalis legis est.”

582. *DFC* 3.2.14.: „immediate non dedit Deus (ordinarie loquor) alicui homini proprium et peculiare dominium alicuius rei, sed immediate omnia fecit communia”.

mányos tomista nézetből indul ki, mely szerint az embert természete szerint megilleti a külső természet feletti *dominium naturale*: bár Isten mindennek legfőbb Ura, az Isten képére teremtett, s ennél fogva ésszel és szabad akaratral felruházott, a saját tetteik uraként létező emberi lények is rendelkezhetnek valamilyen alacsonyabb rendű *dominium*mal az állatok és az anyagi javak felett.⁵⁸³ Ami újdonság Suárez elméletében, az az, hogy a „természetes tulajdon” tomista fogalmát lefordítja az alanyi jogok nyelvére, a következőképpen:

„a természet közösen ránk ruházta minden dolog tulajdonát, és ebből következően mindenkinek hatalmat adott azok használata felett”.⁵⁸⁴

A természetes használati jogot ezután egy természetjogi előírás formájában is kifejezi:

„amíg a dolgok ezen állapota fennállt, létezett egy pozitív természetjogi parancs, miszerint senki sem tiltható el vagy tartható vissza a közös javak szükséges használatától”.⁵⁸⁵

Ily módon azonban Suáreznek megoldást kell találnia arra a régi keletű elméleti problémára, amellyel már a dekretisták is szembesültek: ha egyszer a közösségi tulajdon természetjogi intézmény, hogyan alakulhatott ki a magántulajdon a természetjogi normák megsértése nélkül? E kérdésre adott válaszában Suárez lényegében Rufinus és Huguccio klasszikus érvét ismétli meg, mely szerint az ártatlanság állapotában létező közös tulajdon a természetjog iránymutatásán (*demonstratio*)

583. DOSD 3.16.9.; DVI 1.2.11.; DSPR 8.4.10.; DSPR 8.5.19.

584. DL 2.14.16.: „natura [...] contulit communiter dominium rerum omnium et consequenter unicuique dedit potestatem utendi”.

585. DL 2.14.17.: „durante illo statu positivum praeceptum iuris naturae erat ut nemo prohiberetur nec impediretur ab usu necessario communium rerum”.

vagy engedélyén (*permissio*), nem pedig parancsán alapult. A leghabozatosabban azokat a cselekvéseket nevezhetjük a természetjoghoz tartozónak, amelyeket egy természettörvény ki-fejezetten elrendel.

„Egy másik módon viszont csupán – úgymond – *permissive, negative* vagy *concessive* állítjuk valamiről, hogy a természetjoghoz tartozik. Ezt számos dologról mondhatjuk, amely tisztán természetjogi szempontból nézve megengedett vagy engedélyezett az emberek számára, úgymint a javak közös birtoklása, az emberi szabadság és hasonlók. Ezek vonatkozásában a természeti törvény nem írja elő, hogy ebben az állapotban kell maradniuk, hanem az emberekre hagyja, hogy hozzák meg az ész követelményeinek megfelelő döntést. [...] A dolgok felosztása következőképpen nem ellentétes a pozitív természeti törvénnyel, mivel nem létezett olyan természeti parancs, amely megtiltotta volna azt. [...] [A] javak közössége a természetjoghoz tartozott, hiszen ennek értelmében minden dolog közös lenne, ha az emberek nem vezettek volna be más szabályozást.”⁵⁸⁶

Suárez elutasította Duns Scotus azon nézetét, miszerint Isten eredetileg a közösségi tulajdont parancsolta meg az egész emberiségnek, majd a bűnbeesés után visszavonta ezt a parancsot,⁵⁸⁷ és tagadta, hogy szükségszerű logikai kapcsolat állna fenn az ártatlanság állapota és a közös tulajdon között: sze-

586. DL 2.14.6.: „Alio vero modo dicitur aliquid esse de iure naturali solum permissive aut negative aut concessive (ut sic res explicetur). Talia sunt multa quae attento solo naturali iure licita sunt vel data hominibus, ut rerum communitas, hominum libertas et similia. De quibus lex naturae non praecipit ut in eo statu permaneant, sed hoc relinquit hominum dispositioni iuxta rationis exigentiam.” DL 2.14.14.: „Divisio ergo rerum non est contra ius naturale positivum, quia nullum erat naturale praeceptum quod illam prohiberet [...] communitas rerum erat de iure naturali, quia ex vi illius res omnes essent communes nisi homines aliud introduxissent.”

587. Ord. IV d. 15 q. 2.

rinte „az emberek ebben az állapotban az erkölcs tekintélyének sérelme nélkül birtokba vehettek és feloszthattak egymás között egyes, különösen a mindennapi használat szempontjából szükséges ingó dolgokat.”⁵⁸⁸ Ha például valaki gyümölcsöt szedett egy fáról, hogy megegye, ezzel egyben jogot is szerzett hozzá, és senki sem vehette azt el tőle igazságosan az akarata ellenére. Bizonyos esetekben akár még ingatlanok is jogosan magánbirtokba kerülhettek az ártatlanság állapotában. Így például ha valaki elfoglalt és megművelt egy darab földet, nem lehetett annak birtokától és használatától jogszerűen megfosztani, hacsak saját maga nem hagyott fel vele.⁵⁸⁹ A természetjog

588. DL 2.14.13.: „Sed haec sententia quoad illud primum praeceptum non placet, quia non video necessitatem illius praecepti. Nam si ponatur positivum, gratis asseritur cum ostendi non possit; si naturale, probanda est necessaria connexio communitatis rerum cum statu innocentiae. Nulla autem esse videtur, quia salva morum honestate possent homines in illo statu res aliquas praesertim mobiles et ad ordinarium usum necessarias sibi usurpare et inter se dividere.” A *De opere sex dierum*ban Suárez hasonlóképpen ezt írja: „Nam imprimis non videtur esse datum in illo statu praeceptum prohibens hanc rerum divisionem: quia nec positivum invenitur, nec naturale colligitur ex principiis rectae rationis, quia talis divisio de se nec contra justitiam esset, nec contra aliam virtutem, et posset esse utilis”. Lásd DOSD 5.7.18.

589. DOSD 5.7.18.: „Nam mobilia magis sunt subjecta divisioni, quia eo ipso, quod occupantur, seu capiuntur, fiunt accipientis. Et hoc jus videtur fuisse necessarium etiam in statu innocentiae. Nam qui colligeret fructus arboris ad comedendum, eo ipso acquireret peculiare jus in illos, ut posset illis libere uti, et non possent invito possidente auferri sine injustitia. At vero in bonis immobilibus non esset necessaria similis divisio [...]. Considerandum vero ulterius est, potuisse homines in eo statu operari terram, et fortasse aliquam ejus partem seminare. Inde ergo necessario fieret consequens, ut postquam aliquis particulam terrae coleret, non posset juste ab alio privari usu, et quasi possessione illius: quia ipsa naturalis ratio, et ordo conveniens hoc postulat. Potuisset etiam usu introduci, ut qui semel illam particulam terrae occuparet, tanquam propriam illam possideret, quamdiu illam non dimitteret: et idem dici potest de particula terrae ad habitationem, et quasi domicilium destinata.” Vitoria még tovább megy ebben az irányban, amikor azt mondja,

nem pusztán *negative* engedi meg egy föld birtokbavételét letelepedés céljából, hanem ehhez az engedélyhez *positive* egy tiltó normát is csatol, amely szerint „senki nem gátolhat meg valakit jogosan abban, hogy elfoglaljon egy korábban más által el nem foglalt helyet”.⁵⁹⁰

Suárez nagyon hasonló végkövetkeztetésre jut, mint Aquinói Szent Tamás: a természetjog nem írta elő a javak közös-ségét, de nem ruházott ránk magántulajdonjogot sem.⁵⁹¹ Az ártatlanság állapotában a közös tulajdon volt hasznosabb, míg a magántulajdon a bűnbeesés utáni emberi természetnek felel meg jobban; azonban egyik sem szükségszerű abszolút értelemben. A természetjog ezért az emberi észre és akaratra hagyja az anyagi javak birtoklásának módjával kapcsolatos, alapvetően célszerűségi megfontolásokon nyugvó döntést.⁵⁹² Suárez

hogy a természeti állapotban az anyagi javak feletti *dominium naturale* nemcsak az emberiséget mint egészet illette meg, hanem minden egyes személy tulajdonnal bírt minden dolog felett, s ekképpen bármit tetszése szerint fel- vagy elhasználhatott mindaddig, amíg ezzel nem okozott kárt saját magának vagy másoknak. Lásd *DJ* II-II q. 62 a. 1 n. 16: „Non solum universitas et communitas humana habet dominium super omnia, sed etiam quilibet homo in statu naturae integrae, id est, stando in solo jure naturali, erat dominus omnium rerum creaturarum et poterat uti et abuti omnibus illis [...] pro libito suo, dummodo non noceret aliis hominibus vel sibi.”

^{590.} *DL* 2.18.4.: „Primum est *sedium occupatio*. Haec enim ita est licita unicuique iure gentium vel potius naturali, ut nemo iuste impedire possit alium quamvis occupet sedem ab alio non praecupatam; et ita illa concessio habet annexum hoc praeceptum.”

^{591.} *DL* 2.14.16.: „Proprietatem autem dominiorum non ita constituit”.

^{592.} *DL* 2.14.13.: „Coniecturae autem quibus utitur Scotus ad ostendendum illud praeceptum, scilicet quia communitas in illo statu esset magis accommodata ad hominum sustentationem et pacem et similes, solum probant tunc non fuisse necessariam rerum divisionem vel ad summum communitatem rerum futuram fuisse utiliore in illo statu; non vero fuisse necessariam. Sicut e converso congruentiae quae ostendunt divisionem rerum esse commodiorem in natura lapsa, non probant hanc divisionem esse sub praecepto naturali, sed solum esse huic statui

szintén Tamást követi abban, hogy a valódi, teljes magántulajdon bevezetését a *ius gentium*on keresztül megnyilvánuló emberi konszenzussal magyarázza.⁵⁹³ Quentin Skinner úgy látja, hogy ez nem több pusztán felszíni egyezésnél, tekintve, hogy Tamással ellentétben Suárez a *ius gentium* tisztán pozitívista felfogását vallja.⁵⁹⁴ Kétségtelen, hogy Suárez szerint a *ius gentium* „különbözik a természetjegtől”, sőt „egészen egyszerűen emberi és pozitív” jog,⁵⁹⁵ de lényegi egyetértés mutatkozik közte és Szent Tamás között abban, hogy a népek jogához a természeti törvény elveiből levont következtetések tartoznak.⁵⁹⁶ Suárez ehhez csupán annyit tesz hozzá, hogy a *ius gentium* parancsai nem szükségszerű és magától értetődő, hanem csak ennél kevésbé biztos következtetéssel fakadnak a természetjogi elvekből, és ily módon inkább szabad emberi döntésen és konszenzuson, mintsem szükségszerűségeen alapulnak.⁵⁹⁷ A népek jogát ennek megfelelően a tételes emberi

et conditioni hominum accommodatam.” A magántulajdon bűnbeesés utáni elsőbbsége melletti érvelésében Suárez sokat merít Arisztotelész és Szent Tamás érvrendszeréből. Lásd pl. DOSD 5.7.17.: „divisio rerum nunc necessaria est: tum propter vitandas rixas inter homines, pacemque servandum: tum propter sustentationem hominum, quia si bona essent communia, homines negligerent custodire, et operari illa”.

593. DL 2.17.8.; DL 2.18.3.

594. Skinner: *The Foundations of Modern Political Thought*. 2. kötet, 153.

595. DL 2.19.2.: „Differt [...] *ius gentium* a *iure naturali*”; DL 2.19.3.: „concludi videtur *ius gentium* simpliciter esse humanum ac positivum”. Suárez e nézetével Michel Villey kritikáját is magára vonja. Vö. Villey: *La formation de la pensée juridique moderne*. 359–360.

596. ST I-II q. 95 a. 4 co.: „ad *ius gentium* pertinent ea quae derivantur ex lege naturae sicut conclusiones ex principiis”.

597. DL 2.20.2.: „intelligitur quo sensu accipiendum sit quod divus Thomas (I II, quaest. 95, art. 4) dicit praecepta *iuris gentium* esse conclusiones deductas ex principiis *iuris naturalis* [...] intelligimus praecepta *iuris gentium* vocari conclusiones *iuris naturalis* non absolute et per necessariam illationem, sed comparatione facta ad determinationem *iuris civilis* et *privati*.” DL 2.17.9.: „Ergo ut *ius gentium* a naturali distin-

jog sajátos típusaként írja le, mely az egyetemes, íratlan szokáson és a természetes igazságosság elvein alapszik.⁵⁹⁸ Azonkívül, mint korábban láttuk, a magántulajdont az angyali doktor is *expressis verbis* a pozitív jogra vezette vissza a *Secunda secundae*-ben.⁵⁹⁹ A Suárez és Tamás tulajdonelmélete közötti legfőbb különbség tehát abban áll, hogy a jezsuita teológus felfogásában a *ius gentium* tulajdonképpen csak jóváhagy vagy legitimál egy korábban már fokozatosan kialakult helyzetet.⁶⁰⁰

guatur, necesse est ut etiam supposita tali materia non sequatur per evidentem consequentiam, sed per aliquam minus certam, ita ut arbitrium humanum et moralis commoditas potius quam necessitas intercedat.”

598. DL 2.19.1–7. Grotius nagy vonalakban ezen a ponton is követte később Suárezt. Az, hogy vajon Grotius vagy Suárez (esetleg Vitoria vagy más) tekinthető-e a modern nemzetközi jog megalapozójának, nagyon régi, rendkívül vitatott és – nézetem szerint – majdnem ennyire mesterséges, akadémikus kérdés. Suárez (vagy Vitoria) szellemi „apaságát” állítja pl. Ernest Nys: *Les origines du droit international*, Brüsszel: Castaigne 1894. 11–12., 138.; James Brown Scott: *The Spanish Origin of International Law: Francisco de Vitoria and his Law of Nations*, Oxford: Clarendon Press 1934; uő: Introduction, in *Selections from Three Works of Francisco Suárez, S.J.*, 2. kötet: *An English Version of the Texts*, ford. Gwladys L. Williams et al., Oxford: Clarendon Press 1944. 15a–21a; Delos: *La société internationale et les principes du droit public*. 5–6. fejezet; Villey: *La formation de la pensée juridique moderne*. 348.; Skinner: *The Foundations of Modern Political Thought*. 2. kötet, 154. Ugyanezt tagadja pl. Arthur Nussbaum: *A Concise History of the Law of Nations*, New York: Macmillan 1947. 71., 104–107.; Bernice Hamilton: *Political Thought in Sixteenth-Century Spain: A Study of the Political Ideas of Vitoria, De Soto, Suárez, and Molina*, Oxford: Clarendon Press 1963. 98. Jól összefoglalja az egész vitát James Muldoon: *The Contribution of the Medieval Canon Lawyers to the Formation of International Law, Traditio* 28 (1972). 483–497.

599. ST II-II q. 66 a. 2 ad 1; lásd az I. fejezet 1.4. pontját. E tény tükrében aligha tűnik igazolhatónak Skinner azon kijelentése, miszerint „a politikai társadalomról alkotott tomista elméletben a tulajdonhoz való jogot mindig is úgy kezelték, mint a természetjog részét”. Lásd Skinner: *The Foundations of Modern Political Thought*. 2. kötet, 153.

600. Tierney: *The Idea of Natural Rights*. 308.

A természeti törvény, jóllehet nem írja elő a magántulajdont, miután a javak felosztása megtörtént, tilalmazza a lopást.⁶⁰¹ Ez ismét az ún. feltételes természetjog megnyilvánulása Suárez elméletében.⁶⁰² A természetes használati jogot és a közös javak szükség esetén történő használatát védő parancs mindamellett érvényben marad.⁶⁰³ És végszükség esetében – teszi hozzá a klasszikus kánonjogi doktrínát visszhangozva Suárez (akárcsak évszázadokkal korábban Ockham) – ez a parancs a magánjavakra is vonatkozik: „Márpedig amikor végszükségben más tulajdonát elveszük, akkor sem nem egészen idegen dologról van szó – hiszen ekkor minden közös –, sem nem a tulajdonos ésszerű ellenkezése ellenére történik ez.”⁶⁰⁴ E tan alapját azon etikai elv képezi, mely szerint a nélkülözhető anyagi javak a természetjognál fogva a szűkölködőket illetik; a közösségi tulajdon felosztása ugyanis kizárólag akkor tekinthető igazságosnak és racionálisnak, ha e javak továbbra is közösnek minősülnek.⁶⁰⁵ Nemcsak a természetes használati

601. *DL* 2.14.17.: „quamvis divisio rerum non sit praecepta iure naturae, tamen postquam facta est et applicata sunt dominia, ius naturae prohibet furtum seu indebitam acceptionem rei alienae.”

602. Ezt maga Suárez hangsúlyozza. Lásd *DL* 2.17.9.: „Nam multa sunt de iure naturali quae non obligant, nec locum habent, nisi aliqua suppositione facta; ut praeceptum non furandi non habet locum, nisi facta divisione bonorum et dominiorum.”

603. *DL* 2.14.17.: „Quod praeceptum suo modo nunc durat in his rebus quae communes sunt, quamdiu non sunt divisae aliquo modo. Nemo enim potest prohiberi a communi usu illarum”.

604. *DL* 2.16.11.: „Ut quando interpretamur per legem non furandi non prohiberi accipere ab alio necessaria ad vitam in extrema necessitate, illa non est epikia sed propria declaratio illius legis [...]. Acceptio autem rei alienae in extrema necessitate, nec est de re omnino aliena, quia pro illo articulo omnia sunt communia, nec est invito domino rationabiliter.”

605. *DC* 7.3.2.: „haec bona temporalia, si superflua sint, iure naturae sunt indigentium; ergo non possunt sine peccato retineri, si aliqui indigeant [...] quia haec bona ex Dei institutione sunt communia: iure autem gentium sunt divisa, quae divisio non potest esse justa, et rationi

jog, hanem bizonyos esetekben a közjó is elsőbbséget élvezhet a tulajdonjoggal szemben. Sőt, habár egy tulajdontárgy első sorban az azt birtokló egyén java, és közvetlenül az ő hasznát szolgálja, másodlagos értelemben

„azonban közös jónak is nevezhető; egyfelől mert az állam egy bizonyos magasabb joggal bír az egyedi személyek magánjawai felett, oly módon, hogy ha szüksége van rájuk, használhatja azokat; másfelől pedig azért, mert annál a pusztán tényről fogva, hogy minden személy a közösség részét képezi, az egyes egyén java, hacsak nem okoz kárt másoknak, az egész közösség hasznára válik.”⁶⁰⁶

2.3. A szabadság és az állam eredete

A jezsuita teoretikusok – a Luther és Kálvin teológiai determinizmusával való eltökélt szembenállásukból eredően – hajlamosak voltak túlhangsúlyozni az emberi akarat szabadságát. Így e vonatkozásban viszonylag közel kerültek William Ockham és Duns Scotus voluntarizmusához, ami elkerülhetetlen módon hatalmas feszültségekhez és vitákhoz vezetett a domi-

consona, nisi hac lege facta intelligatur, ut quae propriis dominis fuerunt superflua, aliis efficiantur communia”. Suárez a *Summa theologiae* II-II q. 66 7. szakaszára hivatkozik.

606. DL 1.7.7.: „Aliud vero est bonum commune solum secundario et quasi per redundantiam. Immediate autem bonum privatum est, quia sub dominio privatae personae et ad eius commodum proxime ordinatur. Dicitur autem etiam commune vel quia respublica habet ius quoddam altius in bona propria singularum personarum, ut eis uti possit quando illi fuerint necessaria, vel etiam quia eo ipso quod unaquaeque persona est pars communitatis, bonum uniuscuiusque quod in damnum aliorum non redundat est commodum totius communitatis.”

nikánus rend hagyományosabb tomista nézeteket hirdető teológusaival.⁶⁰⁷

Bár Suárez egyetértőleg idézi Petrus Lombardusnak a szabad akaratot *facultas voluntatis et rationis*ként meghatározó tradicionális definícióját,⁶⁰⁸ ezzel együtt elveti Tamás azon álláspontját, miszerint a szabad döntés az ész és az akarat szintézise egyetlen összetett, ám oszthatatlan, materiális értelemben akarati, míg formális szempontból racionális aktusban.⁶⁰⁹ Még ha az értelemnek meg is van a maga szerepe a szabad döntés meghozatalában, a szabadság formális értelemben nem tulajdonítható az értelemnek, hangsúlyozza Suárez, mivel az értelem természeténél fogva determinált arra, hogy jóváhagyja azt, ami igaz, és elutasítsa azt, ami hamis.⁶¹⁰ És ami még

607. A dominikánus Bañez támadást indított Molina „hírhedt” *scientia media*-tana ellen, és a jezsuita és dominikánus rend közötti teológiai vita olyannyira elfajult, hogy VIII. Kelemen pápának egy speciális bizottságot kellett felállítania annak eldöntésére „*Congregatio de auxiliis gratiae*” néven, mely mindössze annyi eredményt hozott, hogy mindkét oldal teológiai nézetei elfogadhatók, s következésképp a dominikánusok ezentúl nem nevezhetik a jezsuitákat pelagiánusnak, a jezsuiták pedig a dominikánusokat kálvinistának. Lásd Copleston: *A History of Philosophy*. 3. kötet, 342–344. E vita részleteit és Suárez abban elfoglalt álláspontját illetően lásd Paul Dumont: *Liberté humaine et concours divin d'après Suarez*, Párizs: Beauchesne 1936, illetve Thomas U. Mullaney: *Suarez on Human Freedom*, Baltimore: Carroll Press 1950.

608. DG Prolegomenum I c. 1 n. 8.

609. DVI 6.6.5.; DVI 8.1.1.; DM 19.6.5. A *Summa theologiae* I-II q. 13 1. szakaszában Szent Tamás azt állítja: „az ész bizonyos módon megelőzi az akaratot és irányítja aktusát, amennyiben tudniillik az akarat a saját tárgyára az ész irányítása szerint törekszik, [...] az aktus, amivel az akarat törekszik valamire, ami számára jónak mutatkozik, materiálisan az akarat aktusa, formálisan pedig az észé”. A *Summa theologiae* I-II q. 1 a. 1 válaszában Tamás hasonlóképpen azt írja: „az ember esze és akarata által ura a cselekedeteinek, ezért a szabad akaratot az akarat és az ész képességének nevezzük.”

610. DM 19.5.13.: „ostenderimus non esse in intellectu formalem libertatem [...] intellectus secundum se neque est liber quoad specificationem sui actus, neque quoad exercitium; ergo nullo modo est liber”;

fontosabb: az akaratot nem köti az értelem ítélete. Az értelem iránymutatása szükséges ugyan ahhoz, hogy az akarat racionálisan cselekedhessen, viszont nem határozza meg annak választását.⁶¹¹ Ha így lenne, s az akarat szükségszerűen követné az értelem ítéletét, nem létezne valódi szabadság.⁶¹² Egyszóval az értelemnek csupán előkészítő szerep jut a szabad döntés folyamatában, amelyet végső soron kizárólag az akarat hoz meg. Az értelem teszi lehetővé a választást, az akarat pedig egyedül dönt.⁶¹³

Mindez eddig sokkal inkább Ockham, semmint Szent Tamás morális pszichológiájára emlékeztet. Tamás szoros kapcsolatot tételez az ész és az akarat között; a szabad akaratot ily módon az ember racionális természetéből tudja származtatni. A voluntarista (scotista és ockhamista) felfogás ezzel szemben radikálisan elválasztja az észet és az akaratot: előbbi a „természeti”, vagyis determinált, míg utóbbit a szabad okok körébe sorolja, amiből azt a következtetést vonja le, hogy a szabadság magyarázata csak és kizárólag az akaratban kereshető.⁶¹⁴ De ez csupán az érem egyik oldala. A szabadság létezésének bizonyítása és eredetének vizsgálata során ugyanis Suárez készséggel elfogadja azt a hagyományos tomista tant, amely a szabadságot az ész egyetemes és tökéletes megismeréséből vezeti le,⁶¹⁵

DM 19.5.14.: „intellectus ex natura sua determinatus est ut assentiat vero, et dissentiat falso”.

611. DM 19.6.10.: „Ex eo enim quod voluntas non potest ferri in incognitum, solum habetur, necessarium esse iudicium intellectus, ut voluntas possit eligere; non vero sequitur oportere ut illud iudicium determinet voluntatem ad unum.” Lásd még DVI 8.1.1.

612. DVI 1.2.10.: „Si ergo applicato objecto, et medio sufficiente intellectus necessario iudicat, et voluntas necessario sequitur intellectum recte iudicantem, nullibi est vera libertas.”

613. William N. Clarke: *The Notion of Human Liberty in Suarez, The Modern Schoolman* 19 (1942). 35.

614. Uo. 33., 35.

615. DM 19.2.17.: „libertas ex intelligentia nascitur, nam appetitus vitalis sequitur cognitionem [...] cognitio autem intellectualis ita est

és ennek megfelelően elismeri, hogy mivel „[a] szabadság az ész használatában gyökerezik”, ebben az értelemben igaz az az állítás, hogy „a szabad döntés az akarat és az ész képessége, hiszen formális értelemben az akarathoz tartozik, míg előfeltételét vagy gyökerét tekintve az észhez kapcsolódik.”⁶¹⁶ És Ockhammal ellentétben távolról sem gondolja azt, hogy az akarat úgyszólván bármit akarhat. Épp ellenkezőleg: Arisztotelésszel és Szent Tamással egyetértve Suárez azt vallja, hogy az akarat nem választhatja meg, illetőleg utasíthatja el szabadon a végső célt, ti. a boldogságot.⁶¹⁷

Suárez az akaratszabadság vagy szabad döntés fogalmát gyakran összeköti elméletében a szabadság egy másik, a külső uralomtól való mentességre utaló jelentésével.⁶¹⁸ Akárcsak korábban Vitoria, a szabadság ez utóbbi értelmezését Suárez az emberi méltóság keresztény felfogására, azon belül Szent Tamás *dominium sui*-fogalmára alapozza.

„Hiszen az ember Isten képére teremtetett, a saját jogán [*sui juris*] létezik, és csak Istennek van alávetve, ezért más személy jogosan nem vetheti szolgaságba vagy uralma alá”.⁶¹⁹

universalis et perfecta, ut propriam rationem finis et mediorum percipiat; et in unoquoque expendere possit quid habeat bonitatis vel malitiae, utilitatis aut incommodi [...] ergo appetitus, qui hanc cognitionem sequitur, habet hanc indifferentiam seu perfectam potestatem in appetendo, ut non omne bonum, aut omne medium necessario appetat, sed unumquodque juxta rationem boni in eo judicatam”. Vö. pl. ST I q. 83 a. 1.

616. DM 19.5.21.: „*Rationis usus radix est libertatis. [...] Quo sensu dictum est, liberum arbitrium esse facultatem voluntatis et rationis. Est enim voluntatis formaliter, rationis autem praesuppositivae seu radicaliter.*”

617. Vö. DM 19.5.7.; DM 19.8.7–20.

618. Lásd például DVI 1.3.13.

619. DFC 3.1.2.: „[...] fundari forte potuit in naturali hominis dignitate. Nam homo factus ad imaginem Dei, sui juris, solique Deo subditus creatus est, et ideo non videtur posse iuste in alicuius hominis servitutem vel subiectionem redigi”.

Suárez a szabadsághoz való természetes jogot – éppúgy, mint a javak közösségét és a demokráciát – a megengedő természeti törvényből vezeti le.⁶²⁰ Ily módon azonban meg kell válaszolnia egy komoly ellenvetést: ha a szabadság csupán *negative* képezné a természetjog részét, akkor bárki jogszerűen megfoszthatna szabadságunktól és szolgáskorba dönthetne minket, anélkül, hogy ezzel megsértené a természeti törvény parancsait.⁶²¹ Suárez sokkal határozottabban és érezhetően nagyobb meggyőződéssel védelmezi az emberi szabadságot, mint a közös tulajdont. A szabadságot az ember természetes tulajdonságának és „nemes tökéletességének” nevezve⁶²² a következőket hangsúlyozza:

„a szabadság nem csupán *negative*, hanem *positive* is a természetjogból ered, minthogy maga a természet ruházta az emberre az önnön szabadsága feletti valódi *dominiumot*. [...] [I]nkább a szabadság, semmint a szolgaság származik a természetjogból, hiszen a természet az embereket, úgymond, *positive* szabaddá tette a szabadsághoz való inherens jog révén”.⁶²³

620. DL 2.18.2.: „ita etiam dari potest ius naturale concessivum, quale est ius ducendi uxorem, ius retinendi et conservandi propriam libertatem. Hoc enim honestum est et illud ius naturae concedit, non praecipit.”

621. DL 2.14.15.: „stando in iure naturae, potuisse unum hominem licite privare alium libertate et redigere in servitutem, quia nihil ageret contra paeceptum legis naturalis. Quod patet quia libertas solum negative dicitur esse de lege naturae, scilicet quia non prohibetur; non vero quia aliquo praecepto positive mandetur. Ergo actio contraria libertati non est prohibita iure naturae.”

622. DOSD 5.7.10.: „libertas est homini naturalis, et magna eius perfectio”.

623. DL 2.14.16.: „verum est libertatem esse de iure naturali positive et non tantum negative, quia ipsa natura verum dominium contulit homini suae libertatis [...] libertas est de iure naturae potius quam servitus, quia natura fecit homines positive (ut sic dicam) liberos cum intrinseco iure libertatis”.

A *dominium sui* tomista nyelvezetének használata a szabadság kontextusában már-már az ember mint „önmaga tulajdonosa” locke-i eszméjét idézi. E szembevető párhuzam azonban, minden hasonlóság ellenére, legalább két okból félrevezető.⁶²⁴ Mindenekelőtt azért, mert a *dominium sui* – az ember ön maga feletti uralmára utaló – skolasztikus fogalmát, amint arra Janet Coleman meggyőzően rámutat, tisztán el kell határolni a saját magunk feletti tulajdon modern, Locke és Hobbes névével fémjelzett koncepciójától. Az „én” skolasztikus és modern felfogása ugyanis alapvetően különbözik egymástól.⁶²⁵

E különbözőség fontos következménye például az, hogy míg a locke-i, önmagát szabadon meghatározó, „tehermentes” én bizonyos kivételes esetekben öngyilkossághoz folyamodhat,⁶²⁶ addig Suárez szerint az ember élete kizárólag Istenhez

624. A *dominium sui* skolasztikus felfogása és a *self-ownership* modern, locke-i koncepciója közötti hasonlóságokról és különbségekről részletesen lásd Tattay Szilárd: *Lehetséges-e a személy jogait a tulajdon fogalmára alapozni? A „dominium”, a „tulajdon” és az „önmagunk feletti tulajdon” fogalmainak történeti elemzése*, in Pogácsás Anett (szerk.): *Quaerendo et creando. Ünnepi kötet Tattay Levente 70. születésnapja alkalmából*, Budapest: Szent István Társulat 2014. 636–642.

625. Amint azt Coleman nyomatékosan kiemeli: „Bár a locke-i álláspontban vannak skolasztikus, természetjogi elemek, [...] Locke az én egy nagyon eltérő felfogását vallja [...], mindkét gondolkodó [Hobbes és Locke] annak bizonyítására törekedett, hogy az individuális ének önmagukat határozzák meg; e nézetet egyetlen [...] középkori szöveg sem hagyhatta volna jóvá. [...] A premodern én normatív én volt, melyet Isten előzetesen meghatározott [...]. Minden középkori, premodern ént *a priori*, általánosan hozzáférhető erkölcsi szabályok köteleztek. Locke-nál megmarad ebből valami, míg Hobbes-nál semmi.” Lásd Janet Coleman: *Are There any Individual Rights or Only Duties? On the Limits of Obedience in the Avoidance of Sin according to Late Medieval and Early Modern Scholars*, in Mäkinen és Korkman (szerk.): *Transformations in Medieval and Early-Modern Rights Discourse*. 26., 29.

626. Locke abban az egyetlen esetben fogadta el a rabszolgaságot, ha egy jogtalan támadó „önhibájából eljátszotta az életét egy olyan cselekedettel, amely halált érdemel”, de a sértett megkímélte életét a célból, hogy szolgáljon neki. Viszont úgy ítélte meg, hogy az ilyen szolga számá-

tartozik, és ezért nem lehet emberi tulajdon tárgya. Amikor Suárez az ember élete és testrészei feletti rendelkezésről ír, sohasem a „tulajdon”, hanem a „hatalom”, „használat” vagy „birtoklás” szavakat használja. Mint azt James Tully helyesen megjegyzi, „a *dominium* szó alkalmazásától való tartózkodás az ember élete és teste feletti uralom kifejezésére egyértelműen arra utal, hogy az embernek nem áll szabadságában megsebesítenie magát, és elvennie saját életét.”⁶²⁷ *De statu perfectionis et religionis* című értekezésében Suárez explicite is kijelenti: „az ember nem *dominusa* az életének a szó tulajdonképpeni értelmében, mindazonáltal saját jogon birtokolja és őrzi meg azt; e jogról [...] nem mondhat le, illetve válhat meg tőle, mert ez a Legfőbb Úr joga és hatalma ellen való volna.”⁶²⁸

A Suárezt Locke-tól elválasztó másik lényegi különbség épp az ellenkező irányba mutat. Szemben a természetes jogok számos későbbi, modern teoretikusával (de nem kortársaival), Suárez nem tekinti a szabadságot elidegeníthetetlen, szent és sérthetetlen jognak.⁶²⁹ Paradox módon azért nem, mert komo-

ra megengedett az öngyilkosság: „ha úgy találja, hogy rabszolgaságának keservei felülmúlják életének értékét, ura akaratának semmibevevéssel kieszközölheti magának a halált, amelyre vágyik.” Lásd Locke: *Második értekezés a polgári kormányzatról*. 4. fejezet, 23. §, 56. A „tehermentes én” fogalmát Michael Sandeltől kölcsönözöm. Vö. Michael Sandel: A procedurális köztársaság és a „tehermentes” én, in Huoranszki Ferenc (szerk.): *Modern politikai filozófia*, Budapest: Osiris – Láthatatlan Kollégium 1998. 161–173.

627. Tully: *A Discourse on Property*. 112.

628. DSPR 8.4.2.: „licet homo non sit proprie dominus vitae suae, habet tamen jus proprium habendi et conservandi illam; quod [...] nec abdicare potest, aut a se separare, quia est contra jus et potestatem principalis domini.”

629. Josef Soder: *Francisco Suárez und das Völkerrecht. Grundgedanken zu Staat, Recht und internationalen Beziehungen*, Frankfurt: Metzner 1973. 122. Harro Höpfl szintén hangsúlyozza, hogy Suárez és a többi korabeli jezsuita politikai gondolkodó felfogása szerint „a természetes szabadság teljes mértékben összeegyeztethető a törvényes alávetettség-gel”. Lásd Höpfl: *Jesuit Political Thought*. 208.

lyan gondolja, hogy az ember tulajdonként rendelkezhet saját szabadsága felett: „éppen azért, mert az ember a maga szabadságának tulajdonosa, eladhatja vagy elidegenítheti azt”⁶³⁰ E nézet, még ha legitimálja is az önként vállalt szolgásgot, nemcsak a szabadság „tulajdonosi” szemléletével kompatibilis, hanem megfelel a szabadsághoz való jog forrását képező megengedő természeti törvény rugalmas, változó jellegének is. Suárez ragaszkodik továbbá a közjó egyéni jóval szembeni elsőbbségéhez is:

„Jóllehet a szabadságot és az a feletti tulajdont a természet adta az embernek, mégsem tiltotta meg abszolút érvénnyel, hogy elvegyék tőle. [...] Ennek megfelelően a szabadságról és bármely más politikai jogról azt mondhatjuk, hogy akármennyire is a természet *positive* ránk ruházott adománya, emberi közreműködés révén módosulhat, minthogy e jog gyakorlása minden egyes személy esetében részint az ő saját akaratától, részint az államtól függ, amennyiben ez utóbbi a helyes kormányzáshoz szükséges mértékben legitim hatalommal bír minden polgár és azok javai felett. [...] Az állam [...] jogos okból (például büntetésből) megfoszthatja az embert szabadságától.”⁶³¹

630. DL 2.14.18.: „eo ipso quod homo est dominus suae libertatis, potest eam vendere seu alienare”. Másrészről Suárez kitarthat azon elv mellett, hogy az emberi élet nem lehet tulajdon és adásvétel tárgya. Lásd DSPR 8.4.2.

631. DL 2.14.18.: „quamvis natura dederit libertatem et dominium eius, non tamen absolute prohibuisse ne auferri possit.” DL 2.14.19.: „Sic ergo dicimus de libertate et de quocumque iure civili, etiamsi positive sit a natura datum, posse per homines mutari quia in singulis personis est dependenter vel a sua voluntate vel a republica, quatenus habet legitimam potestatem in omnes privatas personas et bona earum quantum ad debitam gubernationem necessarium est.” DL 2.14.18.: „Res publica [...] potest ex iusta causa (ut in poenam) hominem privare sua libertate.”

A későskolasztikus politikai gondolkodásban megszokott volt – az organikus metafora alapján – párhuzamot vonni az egyén és a közösség szabadsága, hatalma és önrendelkezése között. Suárez sem kivétel e szabály alól:

„ahogy az ember – pusztán azért, mert megteremtett, és rendelkezik az ész használatával – önmaga, valamint képességei s testének tagjai használata felett hatalommal, és ennél fogva természetes szabadsággal bír (vagyis nem szolgálja, hanem ura saját cselekedeteinek), ugyanúgy az emberek által létrehozott *corpus politicum*, annál a pusztá ténynél fogva, hogy a maga jellegzetes módján létrejött, hatalommal rendelkezik saját maga felett, és önmagát kormányozza, következésképpen tagjai felett is hatalommal és sajátos *dominiummal* bír.”⁶³²

Suárez szerint a közösség szabadsága abból a szempontból is analóg az egyéni szabadsággal, hogy jogszerűen elidegeníthető: „e kvázi-morális minőségek [...], habár a természet adta őket, ellenkező akarattal megváltoztathatók”.⁶³³ E tényből Richard Tuck szemernyi tétoválzás nélkül levonja azt a nem éppen hízelgő következtetést, hogy Suárez azonosult azzal a „leghatározottabban antihumanista” elképzeléssel, mely szerint „ha az önkéntes szolgaság elfogadható egy egyén számára, úgy egy egész nép számára is az”. Ily módon „a szolgaság természetes jogok alapján történő védelme Suárez tolla alatt az abszolutizmus hasonló apológiájává alakult”, ami végered-

632. DL 3.3.6.: „sicut homo eo ipso quod creatur et habet usum rationis, habet potestatem in seipsum et in suas facultates et membra ad eorum usum et ea ratione est naturaliter liber, id est, non servus sed dominus suarum actionum, ita corpus politicum hominum, eo ipso quod suo modo producitur, habet potestatem et regimen sui ipsius et consequenter habet etiam potestatem super membra sua et peculiare dominium in illa.”

633. DL 3.3.7.: „hae proprietates quasi morales [...] mutari possunt per contrariam voluntatem, quamvis a natura sint accepta”. Lásd még DFC 3.2.9.

ményben „a szabadság teljes és értelmetlen elvesztéséhez” vezetett.⁶³⁴ A *doctor eximius* elméletének egy másik értelmezője, Joseph H. Fichter viszont – ezzel szöges ellentétben – Suárezt „az emberi szabadság bajnokaként” ünnepli.⁶³⁵ Az igazság minden bizonnyal valahol e két szélső álláspont között kerekesdő.

Ahhoz, hogy e kérdést megválaszolhassuk, előbb meg kell vizsgálunk Suáreznek az állam eredetéről adott leírását. I. Jakab angol királlyal folytatott vitája és *Defensio fidei catholicae* című művének „forró” angliai és franciaországi fogadtatása következtében⁶³⁶ Suárezt kortársai az isteni jogon uralkodó királyok elmélete egyik legfőbb kritikusának tekintették. Még a nem polemikus *De legibus* is ilyen és ehhez hasonló kategorikus állításokat tartalmaz: „Tehát az emberek feletti politikai uralom vagy kormányzás hatalmát Isten egyetlen konkrét személyre sem ruházta rá közvetlenül.”⁶³⁷ Ennél nyomatékosabban nemigen lehet elutasítani a fejedelmi szuverenitást *közvetlenül* Istentől eredeztető – akár katolikus, akár protestáns – politikai tanokat.⁶³⁸ (Az, hogy a politikai uralom legalább végső soron, mint *causa remotától*, Istentől származik, természetesen vitán felül állt a skolasztikus politikai filozófiában.) Az államhatalom

634. Tuck: *Natural Rights Theories*. 56–57.

635. Joseph H. Fichter: *Man of Spain: Francis Suarez*, New York: Macmillan 1940. 243.

636. Mind I. Jakab, mind a francia parlament elégettette a könyvet. Lásd Raoul Scorraille: *François Suarez de la Compagnie de Jésus*, Párizs: Lethielleux 1911, 2. kötet: *Le Docteur – Le Religieux*. 194., 205.

637. DL 3.2.3.: „Potestas ergo dominandi seu regendi politice homines nulli homini in particulari data est immediate a Deo.” A *Defensio fidei catholicae* harmadik könyvének második fejezete jóval kimerítőbben tárgyalja e hipotézist.

638. Suárez kritikája természetesen elsősorban a protestáns teokratikus elméletek ellen irányult. De minthogy korai, *De potestate civili* című *relectiójában* bizonyos fókig Vitoria is a királyi hatalom közvetlen isteni eredetét támasztotta alá, ő sem kerülhette el a jezsuita teológus szigorú bírálatát. Lásd DL 3.4.5.

Filmeréhez hasonló adamita magyarázatát Suárez szintén elveti, mondván, hogy az Ádám által birtokolt hatalom csupán házi, nem pedig politikai hatalom volt.⁶³⁹ Suárez azt a tételt, mely szerint a politikai uralom egyetlen egyénben sincs jelen természetszerűleg, másrészt arra az általános axiómára alapozza, hogy „az ember természeténél fogva szabad, és senkinek sincs alávetve, csak a Teremtőnek”.⁶⁴⁰

„A dolog természetéből következően minden ember szabadnak születik, és ezért senkinek sincs politikai hatalma a másik felett, miként *dominiuma* sem; mint ahogy arra sincs ok, miért kellene a dolog természetéből fakadóan e hatalmat bizonyos személyeknek tulajdonítanunk inkább, mint másoknak.”⁶⁴¹

A Suárez számára elfogadható egyetlen alternatíva szerint a politikai hatalom *ex natura rei* az egész közösségben van jelen.⁶⁴² A spanyol gondolkodó a nép hatalma esetében is hangsúlyozza, hogy annak forrása nem valamely, a teremtéstől különböző egyedi isteni aktus vagy adomány, hanem maga a természet,

639. DL 3.2.3.: „Verumtatem ex vi solius creationis et originis naturalis solum colligi potest habuisse Adamum potestatem oeconomicam, non politicam [...] ita non possumus cum fundamento dicere Adamum ex natura rei habuisse primatum politicum in illa communitate. Ex nullis enim principiis naturalibus id colligi potest, quia ex vi solius iuris naturae non est debitum progenitori ut etiam sit rex suae posteritatis.” Lásd még DOSD 5.7.14. A *potestas oeconomica vel dominativa* és a *potestas politica vel iurisdictionis* közötti különbségtétel részletes tárgyalását lásd a *De legibus* 1.8.4–5. szakaszaiban.

640. DL 3.1.1.: „homo natura sua liber est et nulli subiectus nisi creatori tantum”.

641. DL 3.2.3.: „ex natura rei omnes homines nascuntur liberi, et ideo nullus habet iurisdictionem politicam in alium, sicut nec dominium. Neque est ulla ratio cur hoc tribuatur ex natura rei his respectu illorum potius quam e converso.”

642. Uo.: „Dicendum ergo est hanc potestatem ex sola rei natura in nullo singulari homine existere sed in hominum collectione.” DFC 3.2.7.: „ex natura rei solum est haec potestas in communitate”.

amely a természetes ész révén megmutatja számunkra, hogy a hatalom elengedhetetlen az emberi jóléthez.⁶⁴³

Bár elvben a demokrácia a természetes államforma, mint a megengedő természeti törvény intézményei általában, ki van téve az emberi akarat és ész általi változtatásnak.⁶⁴⁴ Mi több, a természetes ész ítélete szerint a demokrácia gyakorlati szempontból aligha megvalósítható: a közösség mint egész „ugyanis csak nagy ügyel-bajjal lenne képes a hatalmat gyakorolni”, és így „határtalan zűrzavar és népszeszély támadna” belőle.⁶⁴⁵ A valóságban ezért a politikai közösség mindig (vagy majdnem mindig) átruházza természetes hatalmát egy uralkodóra.⁶⁴⁶ Mindazonáltal az emberek természetes szabadsága és egyenlősége folytán ez az átruházás jogszerű módon csak „az

643. DL 3.3.5.: „Deus non dat hanc potestatem per specialem actionem vel concessionem a creatione distinctam. [...] Ergo datur ut proprietas consequens naturam, nimirum medio dictamine rationis naturalis ostendentis Deum sufficienter providisse humano generi et consequenter illi dedisse potestatem ad suam conservationem et convenientem gubernationem necessariam.”

644. DL 3.2.9.: „Sic ergo perfecta communitas civilis iure naturae libera est, et nulli homini extra se subicitur, tota vero ipsa habet in se potestatem, quae si non mutaretur, democratica esset, et nihilominus, vel ipsa volente, vel ab alio habente potestatem et titulum iustum, potest tali potestate privari et in aliquam personam vel senatum transferri.”

645. DL 3.3.8.: „Ratio autem naturalis dictat non esse necessarium, immo nec conveniens tali naturae habere hanc potestatem immutabilem in tota communitate. Vix enim posset illa sic sumpta et nulla determinatione adiuncta vel mutatione facta, illa uti. Ergo ita datur a natura et eius auctore ut possit in ea mutatio fieri, prout communi bono magis fuerit expediens.” DL 3.4.1.: „Nihilominus tamen ius naturae non obligat ut vel per ipsam totam communitatem immediate exerceatur vel in ipsa semper maneat. Immo quia moraliter difficillimum esset ita fieri (esset enim infinita confusio et morositas, si suffragiis omnium leges essent conditae)”. Lásd még DFC 3.2.9.

646. DL 3.4.8.: „Atque inde etiam constat posse hanc potestatem esse immediate ab hominibus et mediate a Deo, immo ordinarie ita esse, loquendo de potestate naturali. Quia cum immediate sit in communitate, per illam derivata est ad reges vel principes seu senatores. Raro enim

ebben a tökéletes közösségben egyesülő személyek akarata és beleegyezése közbejöttével”⁶⁴⁷ valósítható meg, „valamilyen kifejezett vagy hallgatólagos megegyezés”,⁶⁴⁸ valamint „a király és királyság közötti szerződés vagy megállapodás”⁶⁴⁹ útján.

Az uralkodó (vagy uralkodók) hatalmának intézményesítése két lépésben történik: először a politikai társadalom alakul meg, amely ezt követően szuverenitással ruházza fel az uralkodót. Suárez e kétlépcsős eljárásról adott leírását számos jeles eszmetörténész „kettős szerződés-elméletként” értelmezi,⁶⁵⁰ vagy John Locke társadalmi szerződés-elméletéhez hasonlítja.⁶⁵¹ Otto von Gierke egyenesen azt állítja, hogy elméletének

aut nunquam in tota communitate retinetur, ita ut per illam immediate administretur.”

647. DL 3.3.6.: „haec potestas datur communitati hominum ab auctore naturae, non tamen sine interventu voluntatum et consensuum hominum ex quibus talis communitas perfecta congregata est.”

648. DOSD 5.7.3.: „aliqua unione politica, quae non fit sine aliquo pacto expresse, vel tacito”.

649. DL 3.4.5.: „pactum vel conventionem factam inter regnum et regem”.

650. Társadalmi szerződés-elméletet tulajdonít Suáreznek többek között John W. Gough: *The Social Contract: A Critical Study of its Development*, 2. kiadás, Oxford: Clarendon Press 1957. 69–71.; Copleston: *A History of Philosophy*. 3. kötet, 348., 396.; Wilenius: *The Social and Political Theory of Francisco Suárez*. 81., 114.; Villey: *La formation de la pensée juridique moderne*. 349.; Soder: *Francisco Suárez und das Völkerrecht*. 76., 131–132.

651. Skinner például kifejti, hogy a jezsuita írók olyan módszert dolgoztak ki, „amely később segítségül szolgált a XVII. századi úgynevezett »társadalmi szerződés«-elméletek alapjainak lerakásához”, hozzátéve, hogy maga a suárezi elmélet alapstruktúráját tekintve feltűnő hasonlóságot mutat a locke-i koncepcióval. Lásd Skinner: *The Foundations of Modern Political Thought*. 2. kötet, 159. Brian Tierney pedig kijelenti, hogy Suárez államelmélete „kizárólag az emberi akaraton és beleegyezésen nyugszik”, és ő is Locke-kal von párhuzamot. Lásd Tierney: *The Idea of Natural Rights*. 301.; Tierney: *Dominion of Self and Natural Rights*. 190–191.

organicista hangsúlyai ellenére Suárez a közösséget valójában az egyének pusztá összegére redukálta.⁶⁵² A vonatkozó suárezi szövegek azonban határozottan ellentmondani látszanak ezeknek az értelmezéseknek. Először is, Suárez félreérthetetlenül kimondja, hogy a polgári társadalom nem szabad és egyenlő egyének, hanem kisebb társulások társulása.⁶⁵³ Ahogy azt Harro Höpfl helyesen megállapítja, a spanyol tomista teológus „az államok keletkezésének jól ismert arisztotelianus magyarázatát adta, csak ezúttal *nem* természetes növekedési folyamatként, hanem az akarat és beleegyezés mesterséges műalkotásaként értelmezve azt.”⁶⁵⁴ Másrészt a politikai hatalom Suárez szerint nem is származhatna az egyéntől, hiszen senki sem ruházhat át olyan jogot vagy hatalmat, amellyel maga nem rendelkezik, márpedig az egyén nem rendelkezik természettől fogva a bűnelkövetők megbüntetésének és megölésének jogával.⁶⁵⁵ Az egyének – mint egyének – politikai hatalommal sem bírnak. Mindaddig ugyanis, amíg az emberek egy tökéletes közösség-

652. Otto von Gierke: *Das deutsche Genossenschaftsrecht*, 4. kötet: *Die Staats- und Korporationslehre der Neuzeit*, Berlin: Weidmann 1913. 296., 62. lj.

653. DL 3.2.3.: „Postquam autem coeperunt familiae multiplicari et separari, singuli homines qui erant capita singularum familiarum habebant eandem potestatem circa suam familiam. Potestas autem politica non coepit donec plures familiae in unam communitatem perfectam congregari coeperunt.” DOSD 5.7.14.: „perfectam communitatem, quae ex multis familiis coalescit”.

654. Höpfl: *Jesuit Political Thought*. 251.

655. DL 3.3.3.: „haec potestas habet plures actus qui videntur excedere humanam facultatem prout est in singulis hominibus. [...] Primus actus est punitio malefactorum etiam usque ad mortem; nam cum solus Deus sit dominus vitae, solus ipse videtur potuisse dare hanc potestatem.” Johann P. Sommerville szerint „alighanem ez a fő eltérés a katolikusok és az olyan gondolkodók között, mint Grotius és Locke”. Lásd Johann P. Sommerville: From Suarez to Filmer: A Reappraisal, *The Historical Journal* 25 (1982). 530.

g $\acute{e}$ (*communitas perfecta*), egyetlen politikai testt $\acute{e}$ (*corpus politicum*) nem egyes $\acute{u}$ lnek, a politikai hatalom az egyes egy $\acute{e}$ nekben – sem egészenben, sem r $\acute{e}$ szben – nem jelenik meg.⁶⁵⁶

„E hatalom nincs jelen az egyedi szem $\acute{e}$ lyekben sem k $\acute{u}$ l $\acute{o}$ n-k $\acute{u}$ l $\acute{o}$ n v $\acute{e}$ ve, sem pedig azok t $\acute{o}$ meg $\acute{e}$ ben vagy sokas $\acute{a}$ g $\acute{a}$ ban, mintegy $\acute{o}$ sszekeveredve, a tagok egyetlen testbe rendez $\acute{o}$ d $\acute{e}$ se $\acute{e}$ s egys $\acute{e}$ ge n $\acute{e}$ lk $\acute{u}$ l. Az ilyen politikai testnek enn $\acute{e}$ lfogva kor $\acute{a}$ bban kell l $\acute{e}$ t-rej $\acute{o}$ nnie, mint amikor e hatalom megjelenik az emberekben, minthogy a hatalom alany $\acute{a}$ nak – a természet rendj $\acute{e}$ ben legal $\acute{a}$ bb-
is – el $\acute{o}$ bb kell l $\acute{e}$ teznie, mint mag $\acute{a}$ nak a hatalomnak.”⁶⁵⁷

A fenti szakasz $\acute{e}$ rvel $\acute{e}$ se egy rendk $\acute{i}$ v $\acute{u}$ l fontos k $\acute{u}$ l $\acute{o}$ nbs $\acute{e}$ gt $\acute{e}$ telen alapul, melyet Su $\acute{a}$ rez a k $\acute{o}$ z $\acute{e}$ p $\acute{e}$ kori korpor $\acute{a}$ ci $\acute{o}$ s tan nyom $\acute{a}$ n vezet be. Az emberi „sokas $\acute{a}$ g” (*multitudo*) k $\acute{e}$ t m $\acute{o}$ d $\acute{o$ don l $\acute{e}$ tezhet: az egy $\acute{e}$ nek puszt $\acute{a}$ halmazak $\acute{e}$ nt, fizikai $\acute{e}$ s erk $\acute{o}$ lcsi egys $\acute{e}$ g n $\acute{e}$ lk $\acute{u}$ l, vagy egys $\acute{e}$ ges politikai testk $\acute{e}$ nt, „egy misztikus testk $\acute{e}$ nt”, amelynek tagjait politikai bar $\acute{a}$ ts $\acute{a}$ g k $\acute{o}$ ti $\acute{o}$ ssze, $\acute{e}$ s amely k $\acute{o}$ z $\acute{o}$ s c $\acute{e}$ lt k $\acute{o}$ vet. Egy $\acute{o}$ nmag $\acute{a}$ ban elegend $\acute{o}$, „a politikai korm $\acute{a}$ nyz $\acute{a}$ s gyakorl $\acute{a}$ s $\acute{a}$ ra k $\acute{e}$ pes” *communitas perfecta* csak „k $\acute{u}$ l $\acute{o}$ n akarati aktus vagy k $\acute{o}$ z $\acute{o}$ s megegyez $\acute{e}$ s” r $\acute{e}$ v $\acute{e}$ n hozhat $\acute{o}$ l $\acute{e}$ tre.⁶⁵⁸ Amint

656. DL 3.3.1.: „priusquam homines in unum corpus politicum congregentur, haec potestas non est in singulis, nec totaliter, nec partialiter”; DL 3.3.6.: „asser $\acute{o}$ hanc potestatem non resultare in humana natura donec homines in unam communitatem perfectam congregentur et politice uniantur.”

657. DL 3.3.6.: „haec potestas non est in singulis hominibus divisim sumptis, nec in collectione vel multitudine eorum quasi confuse et sine ordine et unione membrorum in unum corpus. Ergo prius est tale corpus politicum constitui quam sit in hominibus talis potestas, quia prius esse debet subiectum potestatis quam potestas ipsa, saltem ordine naturae.”

658. DL 3.2.4.: „Ut autem hoc melius intelligatur, advertendum est multitudinem hominum duobus modis considerari. Primo solum ut est aggregatum quoddam sine ullo ordine vel unione physica vel morali, quomodo non efficiunt unum quid nec physice nec moraliter; et ideo non sunt proprie unum corpus politicum [...]. Alio ergo modo consi-

viszont létrejön, a politikai hatalom „a természetes ész erejénél fogva azon nyomban” megjelenik benne:

„az emberek akarata csak a tökéletes közösség megalkotásához szükséges. Ahhoz ellenben, hogy ez a közösség rendelkezzen az imént említett hatalommal, nincs szükség külön emberi akaratnyilvánításra, mert ez a dolog természetéből és a természet Teremtőjének gondviseléséből fakad; [...] az egyedi személyek a dolog természetéből következően, hogy úgy mondjam, részlegesen rendelkeznek a tökéletes közösség megalkotásának vagy létesítésének képességével; mindazonáltal annál a pusztán tényről fogva, hogy megalkotják azt, a hatalom az egész közösségben megjelenik.”⁶⁵⁹

deranda est hominum multitudo, quatenus speciali voluntate seu communi consensu in unum corpus politicum congregantur uno societatis vinculo et ut mutuo se iuvent in ordine ad unum finem politicum, quomodo efficiunt unum corpus mysticum, quod moraliter dici potest per se unum”. DL 1.6.19.: „declaratur ad communitatem non sufficere hominum multitudinem, nisi inter se aliquo foedere in ordine ad aliquem finem et sub aliquo capite copulentur. [...] Haec autem communitas distingui solet a philosophis moralibus et iurisperitis in perfectam et imperfectam. Perfecta in genere dicitur quae est capax politicae gubernationis, quae quatenus talis est, dicitur sufficiens in hoc ordine”. Gierke idézi ugyan az előbbi szakaszt, de Suáreznek a *multitudo* két létmódjára vonatkozó megkülönböztetését nem tartja többnek merő „szellemi játkénnál”. Lásd Gierke: *Das deutsche Genossenschaftsrecht*. 4. kötet, 296.

659. DL 3.3.6.: „Semel autem constituto illo corpore, statim ex vi rationis naturalis est in illo haec potestas [...] voluntas hominum solum est necessaria ut unam communitatem perfectam componant. Ut autem illa communitas habeat praedictam potestatem non est necessaria specialis voluntas hominum, sed ex natura rei consequitur et ex providentia auctoris naturae”; DL 3.4.1.: „Intelligendum igitur est singulos homines ex natura rei habere partialiter (ut sic dicam) virtutem ad componendam seu efficiendam communitatem perfectam; eo autem ipso quod illam componunt, resultat in tota illa haec potestas.” Lásd még DL 3.1.4.; DL 3.3.1.; DFC 3.2.8.

Tehát habár az emberi akarat hozza létre a politikai társadalmat, hatalmának nem ez a forrása vagy „hatóoka”. Organikus társadalomfelfogását Suárez a házasság analógiájával szemlélteti: a férj és a feleség beleegyezése szükséges magának a házasságnak a létrejöttéhez, de nem ez hozza létre vagy magyarázza a férjnek a feleség (és gyermekeik) feletti házi hatalmát, amely nem az ő megegyezésükből, hanem a dolog természetéből fakad.⁶⁶⁰

Túlzás lenne mindamellett azt állítani, mint ahogy azt Georges Jarlot teszi, hogy a politikai társadalmat megalapító társulási szerződés Suárez szemében nem több „egy természeti szükségyszerűség konszenzuális jóváhagyásánál”.⁶⁶¹ Az emberi szabadság ennél jóval értékesebb a *doctor eximius* számára. Helyesebb ezért inkább, mint Pierre Mesnard fogalmaz, természet és akarat komplex összjátékáról beszélni a jezsuita teológus politikai filozófiájában.⁶⁶² Johann P. Sommerville pontosan és lényegre törően foglalja össze Suáreznek a politikai társadalom keletkezéséről adott magyarázatát: „noha az emberi természet az ilyen társadalom felé hajtja az embereket, nem kényszeríti őket erre.”⁶⁶³ Másfelől vitathatatlan, hogy Suárez igen nagy súlyt helyez műveiben az ember társas ösztönére és az „*animal sociale et politicum*” arisztotelianus–tomista fogalmára; olyannyira, hogy e premisszák alapján arra a következtetésre jut, hogy az emberek már a bűnbeesés előtt is bi-

660. DL 3.3.2.: „supposita voluntate hominum conveniendi in una politica communitate, non est in potestate eorum impedire hanc iurisdictionem. Ergo signum est proxime non provenire ex eorum voluntatibus quasi ex propria causa efficienti. Sicut in matrimonio recte colligimus virum esse caput mulieris ex dono ipsius auctoris naturae et non ex voluntate uxoris; quia licet ipsi voluntate sua matrimonium contrahant, tamen si matrimonium contrahant hanc superioritatem impedire non possunt.”

661. Jarlot: *Les idées politiques de Suarez et le pouvoir absolu*. 79.

662. Pierre Mesnard: *L'essor de la philosophie politique au XVIe siècle*, 2. kiadás, Párizs: Vrin 1952. 628.

663. Sommerville: *From Suarez to Filmer*. 527.

zonyos értelemben társadalmi-politikai életet éltek. A *potestas directiva* (irányító hatalom) és a *potestas coerciva* (kényszerítő hatalom) közötti klasszikus megkülönböztetésre támaszkodva amellet érvel, hogy míg a kényszerítő hatalom a bűn következménye, a *potestas directiva* már az ártatlanság állapotában is létezett, hiszen az ember társas természete által megkövetelt közösségi lét nem képzelhető el rend, hierarchia, sőt közhatalom nélkül.⁶⁶⁴ Suárez szerint tehát a politikai társadalom és a politikai hatalom gyakorlatilag egyidős az emberiséggel.⁶⁶⁵ Már az ártatlanság és a tökéletes szabadság állapotában is, ahol még sem szolgaság, sem kényszerítő hatalom nem volt, a társadalmi lét irányítást és vezetést kívánt meg.⁶⁶⁶ Suárez érvelésének ez utóbbi része nagymértékben hasonlít Szent Tamás elemzéséhez.⁶⁶⁷

664. DL 3.1.12.: „Intelligendus autem est quoad potestatem coercivam et exercitium eius. Nam quoad directivam, probabilius videtur futuram fuisse in hominibus, etiam in statu innocentiae. Nam etiam inter angelos est ordo et principatus [...]. Discursus etiam factus potest ad statum innocentiae applicari, quia non fundatur in peccato vel aliqua deordinatione sed in naturali hominis conditione, quae est esse animal sociale et naturaliter postulare modum vivendi in communitate, quae necessario debet regi per potestatem publicam.” Lásd még DOSD 5.7.6.; DOSD 5.7.11–12.

665. Wilenius: *The Social and Political Theory of Francisco Suárez*. 77.

666. DOSD 5.7.12.: „Neque subjectio respondens huic dominio esset defectus, vel imperfectio repugnans perfectioni status innocentiae: quia nec privaret hominem libertate simpliciter, et dominio suarum actionum: nec subderet eum ad serviendum alteri in ejus commodum: sed ad obediendum in actibus honestis in proprium, vel commune bonum et commodum redundantibus. Nec potestas illa gubernativa tunc esset coactiva, per quam subditi poenis subicerentur, sed esset directiva ad majus bonum, et pacem communitatis ordinata”.

667. Vö. ST I q. 96 a. 4.

2.4. Az ellenállási jog

Suárez azt hangsúlyozta, hogy az uralkodó és a nép közötti szerződésben több történik pusztá felhatalmazásnál: az „*quasi alienatio*”, „a közösség által birtokolt teljes hatalom feltétlen átengedése”.⁶⁶⁸ A király ezáltal az alattvalók feljebbvalójává válik, és nemcsak *ut singulis* (egyénenként), hanem *ut universis* (az egész politikai közösség felett) is.⁶⁶⁹ E nézetek látszólag megalapozzák Suárez politikai filozófiájának abszolutista értelmezését. Mint láttuk, így olvassa a *doctor eximius* műveit Richard Tuck (és hozzátehetjük, bizonyos fokig Quentin Skinner is).⁶⁷⁰ Létezik azonban Suárez elméletének egy radikálisan eltérő, konstitucionalista olvasata is. Reijs Wilenius például azt állítja, hogy a második skolasztika teológusainak „a nép jogaira, a demokráciára és az ellenállási jogra vonatkozó eszméi éles ellentétben álltak a kor abszolutista tendenciáival.”⁶⁷¹ A magam részéről egy harmadik, szkeptikus álláspont felé hajlok, amely szerint a kérdés ebben a formában – ti. hogy Suárez vajon abszolutista vagy konstitucionalista politikai

668. DL 3.4.11.: „Quocirca translatio huius potestatis a republica in principem non est delegatio, sed quasi alienatio seu perfecta largitio totius potestatis quae erat in communitate.”

669. DL 3.4.6.: „translata potestate in regem, per illum efficitur superior etiam regno quod illum dedit”.

670. Tuck: *Natural Rights Theories*. 56–57.; Skinner: *The Foundations of Modern Political Thought*. 2. kötet, 178–184. Lásd még Jarlot: *Les idées politiques de Suarez et le pouvoir absolu*. 83–89.

671. Wilenius: *The Social and Political Theory of Francisco Suárez*. 17. Sommerville is azt vallja, hogy Suárez politikai nézetei „jóval radikálisan konstitucionalisták voltak, mint ahogy azt általában feltételezik”. Lásd Sommerville: *From Suarez to Filmer*. 525. Bernice Hamilton és Pierre Mesnard szintén határozottan nem abszolutista gondolkodóként ábrázolja Suárezt. Lásd Hamilton: *Political Thought in Sixteenth-Century Spain*. 30., 165.; Mesnard: *L'essor de la philosophie politique au XVIe siècle*. 624–625., 655., 3. l.

gondolkodó volt-e – rosszul van feltéve.⁶⁷² Hiszen mint az az eszmetörténetírásban – legalább Otto von Gierke klasszikus műve óta – köztudomású, Suárez korát mind az individualista, mind pedig a holista és abszolutista tendenciák erősen és párhuzamosan áthatották.⁶⁷³ Ami Suárezt illeti, Brian Tierney helyesen mutat rá, hogy bár „egyszerre nevezték voluntaristának és racionalistának, organicistának és individualistának, abszolutistának és konstitucionalistának, a spanyol tudós maga nem érezte szükségét, hogy válasszon ezen alternatívák közül;

672. Annabel Brett szintén azon a véleményen van, hogy a XVI–XVII. századi skolasztikus teológusok „politikaelmélete egyszerre áll ellen és válik érthetatlenné a »konstitucionalizmus« és az »abszolutizmus« dichotómiájának hatására – ami ráadásul végeérthetlenné teszi a vitát.” Suárez vajon abszolutista vagy konstitucionalista volt-e? „A válasz az, hogy mindkettő; vagy helyesebben egyik sem.” Lásd Brett: *Scholastic Political Thought and the Modern Concept of the State*. 139. A modern eszmetörténetírás azzal kapcsolatos teljes bizonytalanságát (illetve jelen esetben talán helyesebb vonakodásról beszélnünk), hogy Suárez inkább az abszolutista vagy a konstitucionalista táborban helyezendő-e el, különösen szemléletesen példázza James H. Burns (szerk.): *The Cambridge History of Political Thought, 1450–1700*, Cambridge: Cambridge University Press 1991. Míg a könyv egyik fejezetében (Catholic Resistance Theory, Ultramontanism, and the Royalist Response, 1580–1620) John H. M. Salmon elutasítja Suárez elméletének abszolutista értelmezését, mondván (238–239.): „bárki, aki figyelmesen elolvassa I. Jakab *Apológia*-jára adott válaszát, el kell vesse ezt az értelmezést, és egészen bizonyos, hogy azok, akik a megjelenésekor olvasták a *Defensiót*, ellentétes benyomásokat szereztek”, addig a következő fejezetben (Constitutionalism) Howell A. Lloyd, épp ellenkezőleg, amellet érvel (296–297.), hogy noha Suárez kétségtelenül átvett bizonyos elemeket a konstitucionalista hagyományból, elmélete összességében egyértelműen az abszolutizmus irányába mutatott.

673. Gierke: *Das deutsche Genossenschaftsrecht*. 4. kötet, különösen 291–332. Skinner, aki bevallottan sokat köszönhet Gierkének, a második skolasztika politikai filozófiáját hasonlóképpen kettős, „radikális” és „abszolutista” nézőpontból elemzi.

ehelyett arra törekedett, hogy egy átfogó szintézisbe foglalva egymással kiegyensúlyozza azokat.”⁶⁷⁴

Szkeptikus álláspontom ellenére fontosnak tartom, hogy felsorakoztassak néhány érvet Suárez abszolutista értelmezésével szemben, amit – bármilyen csábítónak tűnjön is – nem tartok kellőképpen meggyőzőnek. Tucknak az önkéntes kollektív szolgaságra vonatkozó tézisével az az alapvető probléma, hogy a jezsuita teoretikus sehol nem mondja azt, hogy az egész közösség szolgasorba állhat, és azon ritka alkalmakkor, amikor párhuzamot von a szabadság egyéni és kollektív feladása között, mindig figyelmeztet eme analógia tökéletlen voltára.⁶⁷⁵ Abban a szakaszban például, amelyre Tuck az érvelését alapozza, Suárez azt írja, hogy a nép önkormányzáshoz való jogának elidegeníthetősége „a korábban felhozott példa *helyes mértékben* való alkalmazásával” bizonyítható.

„[U]gyanis a szolgaságtól való mentesség az ember természetes tulajdonsága, és ezért azt szokták mondani, hogy a természetjogból ered; az ember saját akaratából mégis lemondhat róla, vagy jogos okból akár meg is lehet attól fosztani, és szolgaságba lehet hajtani. Hasonlóképpen, a tökéletes emberi közösség, jöllehet természettől fogva szabad, és rendelkezik az önmaga feletti hatalommal, elveszítheti azt a fent említett módok egyike szerint.”⁶⁷⁶

674. Tierney: *The Idea of Natural Rights*. 302.

675. Sommerville: *From Suarez to Filmer*. 533.; Tierney: *The Idea of Natural Rights*. 313., 121. lj.

676. DL 3.3.7.: „Nunc ostenditur ex adducto exemplo seu *proportione ad illud*, nam libertas a servitute proprietatis est naturalis hominis, et ideo dici solet esse de iure naturae et nihilominus per propriam voluntatem potest se homo illa privare vel etiam ex iusta causa illa privari et in servitutum redigi. Ergo simili modo communitas humana perfecta, licet ex natura rei libera sit et potestatem in se habeat, potest illa privari.” Lásd szintén DL 3.4.6.: „quia translata potestate in regem, per illum efficitur superior etiam regno quod illum dedit, quia dando illum se subiecit et priori libertate privavit, ut in exemplo de servo, *servata proportione*, constat” (kiemelés mindkét idézetben tőlem).

Sőt, más helyütt Suárez a lehető legvilágosabban kifejti azt az – egyébként hagyományos tomista – nézetet, hogy az alattvalók javát szem előtt tartó politikai uralmat (*dominium iurisdictionis*) élesen el kell határolni az úr szolga feletti hatalmától (*dominium proprietatis*): noha a politikai hatalom is a *dominium* egyik fajtája, „azonban olyan formája, amely nem a zsarnoknak való szigorú alárendeltséget, hanem a polgári engedelmességet követeli meg.”⁶⁷⁷ Emellett következetesen elutasítja nemcsak a zsarnokságot és a királyok isteni jogának doktrínáját,⁶⁷⁸ hanem – Skinner engedelmével⁶⁷⁹ – a *princeps legibus solutus est* római jogi elvét is:

„[A] közjónak az felel meg, ha e hatalmat oly módon ruházzák a fejedelemre, hogy bár jóllehet a törvényalkotás az ő akaratától függ, ha azonban törvényt hoz, az általános érvényű legyen, és őrá magára is vonatkozzon [...]. Arisztotelész ezért nagyon helyesen mondja [...], hogy az államban a törvénynek kell uralkodnia [...], még magának a fejedelemtől is alá kell vetnie magát a törvénynek, és aszerint kell eljárnia és ítélnie. [...] [A] király és az alattvalók e kötelessége a természetjog elveiből fakad”.⁶⁸⁰

677. DL 3.1.7.: „Denique haec potestas superior est species cuiusdam dominii. Non est autem tale dominium hoc, ut ei respondeat propria servitus despótica, sed subiectio civilis.” A *dominium iurisdictionis* és a *dominium proprietatis* közötti különbségtételt kimerítően tárgyalja a *De opere sex dierum* 5.7.9. szakasza.

678. Lásd DL 3.1.; DL 3.4.; DFC 3.1–2.

679. Vö. Skinner: *The Foundations of Modern Political Thought*. 2. kötet, 183–184.

680. DL 3.35.11.: „ad huiusmodi bonum commune pertineat potestatem hanc ita esse datam principi, ut licet in voluntate eius sit legem ferre, si tamen feratur, universalis sit et ipsum comprehendat [...]. Propter quam causam dixit optime Aristoteles [...] legem debere in republica dominari [...], etiam ipse princeps debet illi subici et secundum illam legem vel operari vel iudicare.” DL 3.35.12.: „Et hoc plane sensit Caietanus cum dixit hanc obligationem principis et subditorum sequi ex principiis legis naturalis”.

A közjó hangsúlyozása Suárez részéről nem szabad, hogy félrevezessen minket. Az organikus államfelfogás a közjó elsőbbségének tételével kiegészítve gyakran az egyén állam alá rendelésének irányába mutat. A második skolasztika spanyol teológusaira azonban ez általában nem igaz.⁶⁸¹ Ahogy Mesnard találóan megjegyzi, Suárez elméletében „a *corpus* kifejezés nem képes elégségesen leírni a politikai közösséget, amely nem öntudatlan sejteket, hanem autonóm, szabad akaratral bíró egyéneket foglal rendezett egységbe.”⁶⁸² Konfliktus esetén természetesen a közjót kell előnyben részesíteni az egyéni jóval szemben.⁶⁸³ Suárez középkorban gyökerező gondolkodásmódja szerint azonban, mint azt Tierney helyesen megállapítja, a közösség és az egyén java jellemzően harmóniában, nem pedig konfliktusban áll egymással.⁶⁸⁴ E szemléletben a közjó előfeltételezi és magában hordozza az egyéni jót, így a kettő közötti határvonal messze nem átjárhatatlan: „az egyének java a közjó részét képezi”, ezért az államnak elő kell segítenie és védelmeznie kell azt „annak érdekében, hogy az egyéni jóból közjó származzon”.⁶⁸⁵ Hangsúlyozni kell továbbá: Suárez egyrészről Arisztotelészt és a középkori arisztoteliánus szerzőket követve ragaszkodik hozzá, hogy a jó és erényes élet előmozdítása az állam alapvető feladata,⁶⁸⁶ másrészről viszont min-

681. Hamilton: *Political Thought in Sixteenth-Century Spain*. 30.

682. Mesnard: *L'essor de la philosophie politique au XVI^e siècle*. 625.

683. DL 1.7.14.: „plerumque accidit ut quod communitati expedit, uni vel alteri nocumentum afferat. Quia vero commune bonum praeferatur privato quando simul esse non possunt, ideo leges simpliciter feruntur pro bono communi et ad particularia non attendunt”.

684. Tierney: *The Idea of Natural Rights*. 313.

685. DL 1.7.3.: „bonum singulorum, ut statim latius dicam, sub communi comprehenditur, quando bonum unius tale non est ut excludat commune, sed potius est tale ut in singulis requiratur ex vi talis legis, ut applicatae ad singulos, ut ita ex bonis singulorum consurgat commune bonum”.

686. DL 1.13.3.: „Nihilominus dicendum est finem intentum a lege esse facere subditos bonos; atque ita hunc esse quasi ultimum effectum

den spirituális funkciót szigorúan az egyház számára tart fenn. A világi hatalom hatáskörét ezáltal a tisztán evilági boldogságra korlátozza.⁶⁸⁷

Ha van Suárez politikai filozófiájának olyan eleme, amely semmiképp sem illeszthető be egy abszolutista értelmezésbe, akkor az az ellenállásmélete. A spanyol jezsuita gondolkodó az uralkodónak való engedelmesség természetjogi kötelességét⁶⁸⁸ az önfenntartáshoz és önvédelemhez való elidegeníthetetlen joggal ellensúlyozta, amit „a leghatalmasabb jognak” tartott.⁶⁸⁹ Hogyan, mikor és milyen formában válthatja fel az ellenállás az engedelmisséget? Suárez e kérdést két lényegi különbségtétel mentén válaszolta meg. Először is megkülönböztette egymástól az egyéni és a kollektív önvédelemhez való jogot, másodsor átvette a *tyrannus in titulo* és a *tyrannus in regimine*, azaz a jogcím nélkül hatalmat szerző trónbitorló és a legitim hatalmával visszaélő „valódi” uralkodó közötti hagyományos középkori megkülönböztetést.

legis”. DL 1.13.7.: „quia finis humanae reipublicae est vera felicitas politica, quae sine moribus honestis esse non potest; per leges autem civiles dirigitur in eam felicitatem, et ideo necesse est ut illae leges ad bonum morale per se tendant quod, ut dixi, est bonum simpliciter.”

687. DL 3.11.4.: „Potestas civilis [...] est mere naturalis; ergo natura sua non tendit in finem supernaturalem.” DL 3.11.6.: „Unde dico secundo potestatem civilem non solum non respicere felicitatem aeternam vitae futurae ut finem ultimum proprium, verum etiam nec per se intendere propriam spiritualem felicitatem hominum in hac vita et consequenter nec per se posse in materia spiritali disponere aut leges ferre.” DL 3.11.7.: „Sed euis finem esse felicitatem naturalem communitatis humanae perfectae cuius curam gerit, et singulorum hominum ut sunt membra talis communitatis, ut in ea, scilicet in pace et iustitia vivant et cum sufficientia bonorum quae ad vitae corporalis conservationem et commoditatem spectant; et cum ea probitate morum quae ad hanc externam pacem et felicitatem reipublicae et convenientem humanae naturae conservationem necessaria est.”

688. DL 3.4.6.

689. DFC 6.4.5.: „ius tuendae vitae est maximum”.

Az egyéni védelem lehetőségei jóval korlátozottabbak, hiszen a közösséggel mint egészszel ellentétben az egyének nem rendelkeznek a bűncselekmények megtorlásának vagy megbüntetésének jogával, így az ellenállást kizárólag a *vim vi repellere licet* elvére alapozhatják.⁶⁹⁰ Ez a fajta jogos védelem két formát ölthet: az önvédelmét és az állam megvédelmézését. Ami az előbbit illeti, senki sem ölheti meg a zsarnokot pusztán anyagi javainak védelmezése miatt, viszont „ha valaki a saját életének védelmében cselekszik, amitől a király őt erőszakkal próbálja megfosztani, akkor bizony rendszerint megengedett az alattvaló számára, hogy megvédje önmagát, akár a fejedelem halálának árán is”.⁶⁹¹ Amikor magát az államot kell megvédelmezní az uralkodóval szemben, a fegyveres ellenállás akkor minősül jogszerűnek, ha „a király ténylegesen megtámadja az államot, azzal a jogtalan szándékkal, hogy elpusztítsa, s polgárait megölje”,⁶⁹² vagy ha a király bitorló, aki annál a pusztá ténynél fogva hadat visel az állam ellen, hogy a királyi hatalmat jogtalanul birtokolja.⁶⁹³ A zsarnokölés mint végső eszköz bizonyos feltételek mellett mindkét esetben

690. DFC 6.4.4.: „potestas vindicandi vel puniendi delicta non est in privatis personis sed in superiori vel in tota communitate perfecta”.

691. DFC 6.4.5.: „Itaque distinguere oportet an quis defendat se ipsum vel rempublicam [...]. Nam propter solam defensionem externorum bonorum non licebit regem invadentem occidere, tum quia preferenda est vita principis his bonis externis propter dignitatem eius [...]. At vero si defensio sit propriae vitae, quam rex violenter auferre aggreditur, tunc quidem ordinarie licebit subdito se ipsum defendere, etiam si inde mors principis sequatur”.

692. DFC 6.4.6.: „At vero si sermo sit de ipsius reipublicae defensione, haec non habet locum nisi supponatur rex actu aggrediens civitatem ut illum iniuste perdat et cives interficiat”.

693. DFC 6.4.13.: „At vero proprius tyrannus quamdiu regnum iniuste detinet et per vim dominatur, semper actu infert vim reipublicae”. DC 13.8.2.: „tyrannus ille aggressor est, et inique bellum movet contra rempublicam, et singula membra”.

megengedett.⁶⁹⁴ Arra az ágostoni ellenvetésre, mely szerint egy magánember nem ölhet meg mást közfelhatalmazás nélkül, Suárez azt válaszolja, hogy ilyen körülmények között a zsarnok gyilkosa „részint a hallgatólagosan beleegyező politikai közösség, részint Isten felhatalmazása alapján cselekszik, aki a természeti törvényen keresztül minden embernek jogot adott önmaga és állama megvédésére”.⁶⁹⁵

Valamennyi fent említett helyzetben, amikor az egyéneknek jogukban áll megvédelmezni az államot, az egész közösség igazságos védekező háborút visel a zsarnok ellen.⁶⁹⁶ Sőt Suárez nyomatékosan kijelenti: „az állam fejedelemséggel vívott háborúja, még ha támadó jellegű is, nem belső lényegénél fogva bűnös dolog”, hozzátéve: „ahhoz, hogy erkölcsösnek minősüljön, mindazonáltal teljesülniük kell azoknak a feltételeknek, amelyeket egyébként az igazságos háborúval szemben

694. DFC 6.4.6.: „Et tunc certe licebit principi resistere, etiam occidendo illum, si aliter fieri non possit defensio. Tum quia si pro vita propria hoc licet, multo magis pro communi bono”. DFC 6.4.7.: „asseritur hunc tyrannum quoad titulum interfici posse a quacumque privata persona quae sit membrum reipublicae quae tyrannidem patitur, si aliter non potest rempublicam ab illa tyrannide liberare.” Suárez a *Defensio fidei catholicae* 6.4.5. és 6.4.8–9. szakaszaiban gondosan lefekteti az egyéni zsarnokölés feltételeit. A trónbitorló megölésének például szükségesnek kell lennie a királyság felszabadításához, a bitorló uralmának zsarnoki és igazságtalan volta nyilvánvaló kell hogy legyen, semmiféle jogszerű megállapodás nem állhat fenn a zsarnok és a nép között, stb.

695. DFC 6.4.11.: „Ad Augustinum respondeo illum privatum hominem, qui huiusmodi tyrannum occidit, non id facere sine publica administratione, quia vel id facit auctoritate reipublicae tacite consentientis, vel facit auctoritate Dei qui per naturalem legem dedit unicuique potestatem defendendi se et rempublicam suam”.

696. DFC 6.4.6.: „civitas ipsa seu respublica tunc habet iustum bellum defensivum contra iniustum invasorem, etiam si proprius rex sit”. DFC 6.4.13.: „ita ipsa semper gerit cum illo actuale seu virtuale bellum, non vindicativum, ut sic dicam, sed defensivum”.

támasztunk.”⁶⁹⁷ De mi a teendő akkor, ha egy törvényes király zsarnoki módon uralkodik ugyan, de anélkül, hogy ténylegesen erőszakot követne el a politikai közösség ellen, és így nem szolgáltat okot az egyéni védelem gyakorlására? Suárez kitart amellett, hogy „egyetlen alattvaló sem támadhatja meg őt ezen a címen”, mivel „a fejedelem elleni támadás ez esetben magánhatalom alapján folytatott hadviselés lenne, ami semmi szín alatt nem megengedett”.⁶⁹⁸

Ez a kérdés újfent rávilágít annak a ténynek a jelentőségére, hogy Suárez elméletében a politikai hatalom a *corpus politicum* megalakulásával egy időben jön létre. Mint arra Johann P. Sommerville igen találóan rámutat: „Abban az esetben, ha az eredeti közösség nem politikai társadalom lett volna, amikor beleegyezését adta ahhoz, hogy elismeri maga fölött az uralkodót, akkor ebből az következne, hogy a közösség kizárólag olyan ellenállási jogokkal rendelkezhet az uralkodóval szemben, mint amelyekkel a közösség tagjai már individuumként is rendelkeztek.”⁶⁹⁹ De nyilvánvalóan nem így áll a dolog:

697. DC 13.8.2.: „bellum reipublicae contra principem, etiamsi sit aggressivum, non est intrinsece malum; habere tamen debet conditiones justi alias belli, ut honestetur.” A *De bello* disputáció legelején (DC 13.1.7.) Suárez kifejti, hogy egy háború akkor igazságos, ha törvényes hatalom indítja, igazságos okból, és megfelelő módon, az arányosság követelményét tiszteletben tartva vívják meg. Nem csupán a szuverén fejedelem rendelkezik legitim hatalommal a háborúindításra, teszi hozzá (DC 13.2.1.), hanem a politikai közösség is, amelyre „mindig úgy kell tekinteni, mint ami magánál tartja ezt a hatalmat, ha a fejedelem elmulasztja teljesíteni a kötelességét”.

698. DFC 6.4.13.: „Nam rex licet tyrannice gubernet, quamdiu non movet actuale bellum iniustum contra rempublicam sibi subditam, non infert illi actualem vim, et ideo respectu illius non habet locum defensio, neque ullus subditus potest hoc titulo illum aggredi aut bellum contra ipsum movere.” DFC 6.4.6.: „tunc aggredi principem esset bellum contra illum movere privata auctoritate, quod nullo modo licet”.

699. Sommerville: From Suarez to Filmer. 531.

„Bellarmino Azpilcueata nyomán azt vallja, hogy a nép sohasem ruházza át hatalmát úgy a fejedelemre, hogy ne őrizné azt meg *in habitu*, annak érdekében, hogy bizonyos esetekben használni tudja. Ez nem mond ellent a mi felfogásunknak [...]. Ezért ha a nép csakugyan átruházta a hatalmat a királyra, fenntartva azt magának némely igen súlyos helyzet vagy nehézség esetére, úgy ezekben az esetekben jogosan élhet vele, és védheti jogát. [...] Ugyanezért, ha a király visszaél jogos hatalmával, és az államra kézzelfogható veszedelmet jelentő zsarnoksággá változtatja azt, a nép élhet az önvédelem természetes hatalmával; e jogról ugyanis sohasem mondott le.”⁷⁰⁰

Suárez másik fontos érve úgy szól, hogy mivel a természet-jog nem azért adott politikai hatalmat a népnek, hogy aláássa, hanem hogy előmozdítsa a közjót, és mivel a közösség nem ruházhat át olyan hatalmat az uralkodóra, amellyel saját maga nem rendelkezik, a fejedelem nem használhatja a világi kardot a közjó ellenében. Ha a nép mégis felhatalmazná a királyt arra, hogy a közjó ellen tegyen, ez a szerződés igazságtalan és érvénytelen lenne.⁷⁰¹ Másrészt, ha a fejedelem megszegi az eredeti szerződést azáltal, hogy zsarnoki módon uralkodik,

700. DFC 3.3.3.: „Quod vero Bellarminus ex Navarro dixit populum nunquam ita suam potestatem in principem transferre, quin eam in habitu retineat, ut ea in certis casibus uti possit, neque contrarium est [...]. Et ideo si populus transtulit potestatem in regem, reservando eam sibi pro aliquibus gravioribus causis aut negotiis, in eis licite poterit illa uti, et ius suum conservare. [...] Et eadem ratione, si rex iustam suam potestatem in tyrannidem verteret, illa in manifestam civitatis perniciem abutendo, posset populus naturali potestate ad se defendendum uti; haec enim nunquam se privavit.” Az „*in habitu*” kifejezés itt a ténylegességgel (*in actu*) szembeállított potencialításra utal, vagyis a klasszikus arisztotelészi aktus-potencia megkülönböztetés terminusaiban értelmezhető.

701. Sommerville: From Suarez to Filmer. 534.

„az egész politikai közösség felkelhet és háborút vívhat az ilyen zsarnok ellen, és ezzel a szó szoros értelmében véve nem követne el zendülést [...], mert a politikai közösség mint egész ez esetben feljebbvaló a királynál; ugyanis amikor átadta az uralkodónak a hatalmat, minden bizonnyal azzal a feltétellel tette ezt, hogy a közjó érdekében, nem pedig zsarnoki módon fog kormányozni, különben a közösség elmozdíthatja a hatalomból.”⁷⁰²

A zsarnoki uralkodó letételének joga tehát a közösséget természeténél fogva megillető önvédelmi jogon, valamint a király és a királyság közötti kormányzati szerződésen alapszik.⁷⁰³ Suárez Szent Tamást követve hangsúlyozza, hogy a „törvényes zsarnokkal” szembeni ellenállást jogszerű és körültekintő módon, mérséklettel, „az eredeti szerződés feltételeinek” és „a természetes igazságosság követelményének” megfelelően kell megvalósítani.⁷⁰⁴ Mindenekfelett pedig a trónfosztás aktusának egy azt megelőzően összehívott közösség tanács döntésén kell alapulnia.

„Ha tehát a törvényes király zsarnoki módon kormányoz, és az államnak semmilyen más eszköz nem áll rendelkezésére ön-maga megvédésére, mint a király elűzése és letétele, úgy a po-

702. DC 13.8.2.: „tota respublica posset bello insurgere contra ejusmodi tyrannum, neque tunc excitaretur propria seditio [...], quia tunc tota respublica superior est rege; nam cum ipsa dederit illi potestatem, ea conditione dedisse censetur, ut politice, non tyrannice regeret, alias ab ipsa posse deponi.”

703. Tierney: *The Idea of Natural Rights*. 314.

704. DFC 6.4.15.: „hoc modo accipiendum est quod ait divus Thomas (II II quaest. 42., art. 2. et 3) non esse seditiosum resistere regi tyrannice gubernanti, utique si legitima potestate ipsius communitatis et prudenter sine maiori populi detrimento fiat.” DFC 3.3.3.: „Bellarminus non simpliciter dixit retinere populum potestatem in habitu, ad quoscumque actus pro libito, et quoties velit exercendos, sed cum magna limitatione et circumspectione dixit, in certis casibus, etc. Qui casus intelligendi sunt, vel iuxta conditiones prioris contractus, vel iuxta exigentiam naturalis iustitiae, nam pacta et conventa iusta servanda sunt.”

litikai közösség mint egész a polgárok és előkelők nyilvános és közös tanácskozásán hozott határozattal elmozdíthatja őt trónjáról. Egyrészt mert a természetjog alapján az erőszakot szabad erőszakkal visszaverni; másrészt azért, mert ez az állam pusztá fennmaradásához szükséges eshetőség kivételt képez azon eredeti szerződés alól, amelyben a politikai közösség a hatalmát a királyra ruházta.”⁷⁰⁵

A nép mellett – egyes hit elleni és világi bűnök miatt – a pápa is leteheti trónjáról a királyt.⁷⁰⁶ Végül a trónfosztást kimondó határozat nem hatalmazza fel az egyéneket arra (még abban az esetben sem, ha halálbüntetést szab ki), hogy megöljék a zsarnokot, kivéve, ha a trónfosztott uralkodó „megátalkodik konokságában, és erőszakkal megtartja a királyi hatalmat”, s ezáltal pusztá bitorlóvá válik.⁷⁰⁷

A fentiek alapján azt mondhatjuk, hogy Suárez ellenállás-elmélete jóval következetesebb és radikálisabb (saját korának viszonyai között), mint sokszor gondolják. A *doctor eximius* politikai filozófiáját összegezve másrészt megállapíthatjuk: bár első látásra úgy tűnhet, hogy a megengedő természeti törvény két legfontosabb intézményét – mindenki egyenlő szabadsá-

705. DFC 6.4.15.: „Ideoque si rex legitimus tyrannice gubernet et regno nullum aliud subsit remedium ad se defendendum nisi regem expellere ac deponere, poterit respublica tota, publico et communi consilio civitatum et procerum, regem deponere, tum ex vi iuris naturalis quo licet vim vi repellere, tum quia semper hic casus ad propriam rei-publicae conservationem necessarius intelligitur exceptus in primo illo foedere, quo respublica potestatem suam in regem transtulit.”

706. DFC 6.4.16.

707. DFC 6.4.18.: „dicendum est [...] post sententiam condemnationis regis de regni privatione latam per legitimam potestatem [...], posse quidem eum qui sententiam tulit vel cui ipse commiserit, regem privare regno etiam illum interficendo [...]. Non tamen statim posse regem depositum a qualibet privata persona interfici”. DFC 6.4.14.: „si rex talis post depositionem legitimam in sua pertinacia perseverans regnum per vim retineat, incipit esse tyrannus in titulo”.

gát és az ebből fakadó demokráciát – könnyedén feláldozza a fejedelmi szuverenitás oltárán, zsarnoköléssel és az uralkodó elmozdításával kapcsolatos gondolatai arra utalnak, hogy az önfenntartás és önvédelem természetes, elidegeníthetetlen jogának formájában mindig fenntartja „a szuverenitás egy redukálhatatlan magját” a politikai közösség számára.⁷⁰⁸ Ez pedig egyértelműen arra enged következtetni, hogy elméletében a nép hatalmának az uralkodóra való átruházása – minden látogat és Suárez ilyen irányú kijelentései ellenére – mégsem teljes és feltétel nélküli.

708. Höpfl: *Jesuit Political Thought*. 257.

Következtetések

Mielőtt az általános tanulságokat megkísérelnénk levonni, foglaljuk először össze röviden fejezetenként könyvünk főbb állításait.

A tomista jogfilozófia bizonyos aspektusait tárgyaló I. fejezetet egyfajta „második bevezetésnek” szántam. Hiszen bár Aquinói Szent Tamás munkássága szigorú kronológiai értelemben véve megelőzte az általunk vizsgált időszakot, olyan megkerülhetetlen vonatkozási pontot jelentett, amelyhez minden későbbi skolasztikus teológusnak viszonyulnia kellett – pozitívan vagy negatívan.

A fejezet első részében egy „fogalmi algebrát” vázoltam fel, a *ius* és a *dominium* kifejezések különböző használati módjait és az azok közötti fogalmi kapcsolatokat bemutatva Tamás elméletében. A *ius* az anyagi doktor számára mindenekelőtt a *iustum* szinonimája, mely az igazságos dolgot vagy helyes cselekvést jelöli. Másrészt gyakran használja a *ius* szót a „*lex*” helyett, amelyet *rationis ordinatió*ként, az emberi cselekvések ésszerű szabályaként értelmez. A *ius* és a *lex* fogalmát kölcsönös ok-okozati viszony kapcsolja össze. Harmadsorban a *ius* szót Tamás – a fenti két objektív jelentés mellett – olykor szubjektív értelemben is használja.

A *dominium* fogalma a tamási tanban szoros kapcsolatban áll az emberi racionalitással. A *dominium* filozófiai értelemben elsődleges jelentése ugyanis az ész uralmára utal az ember többi képessége fölött, illetve az ember önmaga feletti racionális uralmára (*dominium sui*). A tulajdon mint a *domi-*

nium fogalmának másodlagos értelme ezt az elsődleges jelentést terjeszti ki analógia útján az anyagi javakra és az állatokra. Tamás *dominium*-értelmezése végül magában foglalja az emberek közötti hatalmi vagy uralmi viszonyokat is.

Ami a *ius* és az ész uralmaként felfogott *dominium* közötti fogalmi viszonyt illeti, a tamási elmélet racionalizmusa a *ius* elsődleges és másodlagos jelentésével kapcsolatban is egyértelműen megmutatkozik. A *ius* és a tulajdonként értelmezett *dominium* fogalmi viszonya tekintetében Tamás azt vallja, hogy a természeti törvény „jóindulatú semlegességet” tanúsít az anyagi javak birtoklása módjának vonatkozásában. A magántulajdont ezért nem a természetjoghoz, hanem a *ius gentium* alá sorolja.

A fejezet második részében azt az összetett kérdést jártam körül, hogy vajon a *doctor angelicus* rendelkezett-e (vagy rendelkezhetett-e) a természetes jogokra vonatkozó koncepcióval. A kérdésfelvetés első szintjén azt vizsgáltam, hogy vajon önmagában az a tény, hogy Tamás időnként szubjektív értelemben is használta a *ius* szót, kellő bizonyítékot szolgáltat-e erre. Az eszmetörténészek nagy többségével egyetértve e kérdésre határozottan nemleges választ adtam; így John Finnis ambiciózus kísérletét, melyben Tamás jogról és igazságosságról szóló értekezésének lényegi újraértelmezésére vállalkozott, nem találtam meggyőzőnek. A második szinten arra jutottam, hogy mivel a jog szubjektív fogalma összeegyeztethető a tomista eszmékkel, Tamás kiegészíthette volna természetjogi elméletét egy természetes alanyi jog-tannal. Tamás azonban – úgy tűnik, szándékosan – tartózkodott attól, hogy természetjog- és igazságosságtanát a természetes jogok nyelvére is „lefordítsa”, hiszen gondolati rendszerének olyan lényegi elemei szólnak ez ellen, mint arisztotelianus holizmusa és következetes racionalizmusa. Másrészről, bár a „megengedő természeti törvény” kánonjogi koncepciójának átvételével Tamás jelentős mértékben enyhíthette, vagy akár meg is szüntethette volna a *ius* mint alanyi jog és a helyes cselekvésként felfogott *ius* közötti potenciális feszültséget, ezt a felfogást nem tette jogfilozófiája részévé.

A II. fejezetet William Ockham elméletének szenteltem. A fejezet első része Ockham jogfilozófiájának filozófiai-teológiai alapjaira kérdezett rá. Az 1.1. pont Ockham politikai és filozófiai munkásságának meglehetősen problematikus viszonyát tárgyalta, melynek megítélése tulajdonképpen a vízvázlatító szerepét tölti be Ockham politika- és jogelméletének két domináns értelmezési iránya között. Először is, nyilvánvaló, hogy nem következett be teljes törés az angol gondolkodó munkásságának két szakasza között. Másodszor, Ockham esetenként már korai filozófiai és teológiai munkáiban is a társadalmi és politikai jelenségekre vonatkoztatta nominalista metafizikai nézeteit. Harmadszor, bár polemikus írásaiiban csak viszonylag ritkán hivatkozik nominalista filozófiai és teológiai tételeire, metafizikai individualizmusa, sajátos, logikusokra jellemző gondolkodásmódja, valamint etikai és teológiai fogalmainak egy része is egyértelműen megjelenik politikai műveiben.

Az 1.2. pontban vizsgált ockhami erkölcsfilozófia azért állítja igen komoly kihívás elé értelmezőit, mert egyaránt tartalmaz voluntarista és racionalista elemeket: isteni parancs etikát és nem-pozitív erkölcstudományt, melyek kibékítése rendkívül nehéznek (ha nem egyenesen lehetetlennek) tűnik. Egyrészt a *potentia Dei absoluta* és *potentia Dei ordinata* közötti hagyományos teológiai megkülönböztetésre vonatkozó sajátos értelmezését követve Ockham az erkölcsi rendet teljes mértékben függővé teszi Isten akaratától, és radikalizálja az emberi akarat szabadságát. Másrészt viszont hangsúlyozza a helyes ész szerepét, amely szerinte „sohasem téved”, és amely képes *per se nota* morális elveket feltárni. Míg Ockham morálfilozófiájának voluntarista elemei aláásni látszanak a természetjog racionalitását és stabilitását, a demonstratív, nem-pozitív erkölcstudomány megfelelő alapul szolgálhat egy természetjogi elmélet kidolgozásához. Alapvető kérdésként merül föl tehát, hogy Ockham képes-e elméletének voluntarista és racionalista elemeit egymással összeegyeztetni. Etikai „rendszerében” pusztán azáltal sikerül bizonyos egységet megteremtenie,

hogy az ész és az akarat között felmerülő esetleges ellentéteket minden esetben az akarat javára dönti el: fenntartja például, hogy mindig ésszerű az isteni akaratnak engedelmeskedni, és azt állítja, hogy az emberi akarat szabadon választhat vagy vehet el bármilyen célt vagy eszközt, amelyet az értelem kijelöl számára.

A fejezet második részében Ockham természetjogi elméletét és természetes jogosultság-tanát elemeztem. A 2.1. pontban arra mutattam rá: azzal, hogy polemikus írsaiban Ockham – még ha nem is minden kétértelműségtől mentesen, de – kizárja az abszolút isteni hatalom „operacionalizációját”, és a természetjog mindhárom használati módját az annak alapját képező emberi racionalitás előfeltevéséből vezeti le, a természetjog többé-kevésbé szilárd megalapozását adja. Azáltal viszont, hogy a természetjogot elválasztja a dolgok természetétől, és szorosan az isteni törvényhez kapcsolja, végső soron pozitíválja azt. Ockham számára így a természetjog lényegében nem más, mint a korlátlanul szabad isteni akarat sajátos megnyilvánulása. Másfelől úgy tűnik, hogy sajátos módon ugyan, de képes megteremtteni egy kényes egyensúlyt isteni akarat és emberi racionalitás között: természetjogi doktrínája a hallgatólagos vagy implicit isteni parancs elméleteként értelmezhető. Ez azt jelenti, hogy amennyiben egy természeti törvény nem ismerhető meg explicit formában a Szentírásból, úgy az emberi észre hárul, hogy megvilágítsa számunkra, mi Isten akarata. A *ius naturale* Ockham által leírt harmadik jelentésváltozata eszmetörténeti szempontból különösen jelentős, tekintve, hogy egy feltételes, változó tartalmú természetjogról van szó, amely mint ilyen, az emberi szabadság és autonómia szféráját képezi, továbbá lényeges fogalmi elmozdulást von maga után a *ius* objektív felfogásától a szubjektív értelmezés felé.

A 2.2. pontban Ockham természetes jogokra vonatkozó koncepcióját tárgyaltam. Ockham jogfilozófiájában a *ius* szónak csupán két jelentésével találkozhatunk: „*ius*” alatt vagy a „*lex*” szinonimájaként egy jogi előírást, vagy egy jogosultságot ért; a „jog” klasszikus, arisztotelianus–tomista fogalma így

elvész. Ockham nem tekinthető az alanyi jogok „atyjának”, hiszen a „*ius*” és a „*potestas*” fogalmi társítása jóval Ockham előtt, előbb a XII. századi kánonjogi diskurzusban, majd később az evangéliumi szegénységről szóló ferences irodalomban is megjelent. Bár a *venerabilis inceptor* szemantikai értelemben nem nevezhető „forradalmi” szerzőnek, más módon bizonyítja újító szellemét. Először is, újító a tekintetben, hogy gondosan megkülönbözteti a természetes és pozitív jogokat. Másodszor, Ockham veti fel elsőként a természetes jogok elidegeníthetőségének problémáját, amely később majd hatalmas jelentőségre tesz szert a természetes jogok XVII. századi teoretikusai körében. Maga Ockham csupán egyetlen elidegeníthetetlen jogot ismer el, az önfenntartás jogát (a természetes használati jogon keresztül). Harmadszor, Ockham előtt senki sem helyezte a népnek az uralkodó megválasztására vonatkozó jogát a természetes jogok kontextusába. Negyedszer, ő volt az első a nyugati politikai gondolkodás történetében, aki a természetes jogokat a világi és egyházi hatalom korlátjaként fogta fel. Végül nem lehet túlbecsülni annak a ténynek a fontosságát, hogy Ockham az alanyi jogok fogalmát a jogászai szakmai diskurzusból a filozófiai-teológiai viták középpontjába helyezte át. Két természetes jogra fektetett különös hangsúlyt, a dolgok elsajátításának és az uralkodó megválasztásának jogára.

Úgy tűnik számomra, hogy Ockham természetes jogok iránti elkötelezettsége egyértelműen nominalista logikájával és metafizikájával áll összefüggésben. Emellett voluntarizmus is megmutatkozik alanyi jog-tanában: mind a magántulajdon, mind a kormányzat intézménye az isteni akarat által van elrendelve és szentesítve, és az emberi akarat valósítja meg azokat. A *doctor plus quam subtilis* filozófiája és természetes jogokra vonatkozó elmélete közötti legszembeötlőbb átfedést mindazonáltal abban a törekvésben fedezhetjük fel, hogy a korlátlanul szabad, mindenható isteni akaratot az etika, a jog és a politika területén egyaránt az emberi szabadság és autonómia révén igyekszik ellensúlyozni.

A III. fejezetben Francisco Suárez jogfilozófiáját vizsgáltam. A fejezet első részében Suárez általános törvényfogalmát (1.1. pont), valamint örök törvény- és természeti törvény-felfogását elemeztem (1.2., illetve 1.3–5. pontok). A Szent Tamás és Suárez általános törvényfogalma közötti alapvető különbség abban áll, hogy a jezsuita teológus a törvényt már nem az ész rendelkezésének, hanem a feljebbvaló által az alattvaló részére kiadott, kötelező erejű parancsnak tekinti. A „szabály és mérték” (*regula et mensura*) jellegzetesen tomista formuláját ezért a „parancs” (*praeceptum*) fogalmával helyettesíti. Bár az ész és az akarat viszonyára vonatkozó felfogásuk mindkettejüknek meglehetősen kiegyensúlyozott, míg Tamásnál a törvény lényege szerint az ész rendelkezése, addig Suárez számára a törvényt mindenekelőtt az akarat aktusa teszi a szó szoros értelmében vett „törvénné”.

Suárez komoly nehézségekkel küzd – a kihirdetés és az isteni szabadság problémájának formájában –, hogy az örök törvényt beillesse törvényhierarchiájába. Suárez Tamással együtt azt vallja, hogy az isteni bölcsesség örök Istenben, voluntarista törvényfogalma azonban kizárja, hogy az örök isteni értelem elméletében törvény jelleget öltön. Emiatt alapvetően újraértelmezi az örök törvény tomista koncepcióját. Míg Tamásnál az örök törvény az isteni akaratot irányító örök isteni bölcsességet tükrözi, Suárez számára az a szabad isteni akarat kifejeződése, amelyet nem köt az isteni ész ítélete. Annak érdekében, hogy megőrizze a *lex aeterna* jogi jellegét, Suáreznek fel kell adnia az örök törvény esetében a kihirdetést mint a törvény fogalmi elemét.

A természeti törvény Tamás nyomán Suárez is az értelmes teremtmények örök törvényből való részesedéseként határozza meg. A *doctor eximius* egy olyan, tamási alapokon nyugvó, mégis sajátosan suárezi közéletet keres, amely egyaránt elkerüli a (szélsőséges) intellektualizmus Szkülláját és a voluntarizmus Kharübdiszét. Azt gondolja ugyanis, hogy míg az intellektualizmus aláássa a *lex naturalis* előíró, következőképpen jogi jellegét, addig a voluntarizmus „termé-

szetes” voltától fosztja meg, azáltal, hogy a korlátlan isteni önkényre alapozza.

Suárez álláspontja szerint a természeti törvény egyszerre *lex indicativa* és *lex praeceptiva*: „nem csupán megmutatja, mi a rossz, [...] hanem az azt megtiltó isteni akaratot is kifejezi egyben”. Suárez nagy gondot fordít arra, hogy voluntarista törvényfogalmát egy, az emberi természet metafizikai felfogásán alapuló, objektivista és racionalista keretbe foglalja. A természetjogot ezért a természetes hajlamok rendjéhez és az emberi természet teleológiájához kapcsolja, és azt állítja: nem lehet, hogy Isten ne tiltsa meg azt, ami belső lényegénél fogva rossz, és ezáltal ellenkezik a természetes ésszel. Az isteni szabadság nézőpontjából megfogalmazva ugyanezt: az örök törvény és a teremtés Isten abszolúte szabad döntései, míg későbbi aktusai – beleértve a természeti törvény parancsait is – csupán relatíve szabadok, minthogy az előbbiek által meghatározottak.

Suárez a természeti törvény két eltérő fajtáját különbözteti meg: a parancsoló és a megengedő természeti törvényt. Az utóbbi a természet bizonyos útmutatásait foglalja magában, amelyek ugyanúgy érvényesek, mint a parancsoló természeti törvény előírásai vagy tilalmai, de kötelező erejüket nem abszolút. A három legfontosabb ilyen útmutatás a javak közösségére, a szabadságra és a demokráciára vonatkozik. A parancsoló természeti törvénnyel ellentétben a megengedő természeti törvény változhat, és az emberi akarat jogszerűen módosíthatja vagy eltörölheti intézményeit.

A fejezet második része Suárez természetes jogokra vonatkozó elméletével foglalkozott. A 2.1. pontban összevettem a *ius* szó különféle jelentéseit Suáreznál, és megvizsgáltam ezek fogalmi kapcsolódásait. Suárez először különbséget tesz a „*ius*” két etimológiai magyarázata között. Az első szerint a *ius* egyenértékű a *lex*szel, a második etimológiai levezetés pedig a *iust* az igazságos dologgal (*ipsum iustum*) azonosítja. Ezt követően az arisztotelianus–tomista objektív jogfogalmat az alanyi jogok értelmében fogalmazza újra. Michel Villey interpretációja szerint Suárez a *ius* szónak csupán két jelentését ismerte:

a *iust* mint előíró törvényt és a *iust* mint alanyi jogot. Meggyőzőbbnek találtam mindazonáltal azt az értelmezést, amely szerint a *ius* erkölcsi képességgként való meghatározásával Suárez nem felváltani, hanem kiegészíteni akarta Szent Tamás objektív jogfogalmát. Suárez elméletében ugyanis a morális képességgként felfogott *ius* és a *ius* másik két – objektív – jelentése között organikus viszony áll fenn. Amihez valakinek joga van, az az igazságosság elvei szerint illeti meg, és a törvény nemcsak az erkölcsi helyesség, hanem a jogok alapja, szabálya és mértéke is egyben. A természetes jogok három módon is kapcsolódnak a természeti törvényhez. Először is, a megengedő természeti törvény fontos szerepet játszik a jogok megalapozásában, megteremtve ezáltal a szabad döntés és autonómia szféráját. Másodszor, a parancsoló természeti törvény előíró és tiltó normái révén keretbe foglalja a természetes jogokat, és ezzel biztosítja jogszerű, más jogait nem sértő gyakorlásukat. Végül ugyanezek a normák védik is a természetes jogokat oly módon, hogy megtiltják mások számára jogaink megsértését.

A 2.2. pontban a tulajdont és a természetes használati jogot tárgyaltam. Suárez Tamást követve azt tartja, hogy a természetjog az emberi észre és akaratra hagyja az anyagi javak birtoklásának módjával kapcsolatos döntést. Másrészt a természeti törvény, jóllehet nem írja elő a magántulajdont, miután a javak felosztása megtörtént, tilalmazza a lopást. A természetes használati jogot védelmező parancs mindamellelt továbbra is érvényben marad.

A 2.3. pont a szabadság fogalmát és az állam eredetét elemezte. Ockhamhez hasonlóan Suárez is amellelt érvel, hogy a szabadság magyarázata csak és kizárólag az akaratban keresendő. A nominalista filozófussal ellentétben viszont távolról sem gondolja azt, hogy az akarat úgyszólván bármit akarhat. A külső uralomtól való mentességgként értelmezett szabadság Suárez elméletében az ember természetes tulajdonsága, de nem elidegeníthetetlen jog: mivel az ember a maga szabadságának tulajdonosa, el is idegenítheti azt. Suárez szerint a közösség szabadsága analóg az egyéni szabadsággal abból a szempont-

ból, hogy szintén jogszerűen elidegeníthető. Ez a probléma átvezet minket az állam eredetének kérdéséhez. Suárez az állam létrejöttének arisztotelianus magyarázatát adja, melyet azonban az akarat és a beleegyezés elemeivel ötvöz.

A 2.4. pontban Suárez ellenálláselméletét vizsgáltam, és politikai filozófiájának abszolutista értelmezése ellen hoztam fel érveket. A jezsuita teoretikus az uralkodónak való engedelmesség természetjogi kötelességét az önfenntartáshoz és önvédelemhez való elidegeníthetetlen joggal ellensúlyozza, amit „a leghatalmasabb jognak” tart. A zsarnoki uralkodó létételének jogát a közösséget természeténél fogva megillető önvédelmi jogra, valamint a király és a királyság közötti kormányzati szerződésre alapozza.

*

Hogyan értékeljük Ockham és Suárez jogfilozófiáját? Ami Ockhamet illeti, az első látásra egyértelmű, hogy a *venerabilis inceptor* természetjogtana alapjaiban különbözik Arisztotelész, Cicero, Szent Ágoston vagy Aquinói Szent Tamás természetjogi felfogásától, sőt bizonyos értelemben a tamási racionalista elmélet antitézisének tekinthető. Az is világosnak látszik, hogy Ockham voluntarista természetjogi doktrínája lényegében „denaturalizálja” a természeti törvényt. A természet és a szabadság rendjének radikális szembeállításából következően Ockham kirekesztette az emberi természet teleológiáját a *ius naturale* fogalmából, amit így tulajdonképpen teljes mértékben a korlátlanul szabad, kifürkészhetetlen isteni akarat függvényévé tett. Ez éles törést okozott és döntő fordulatot hozott a természetjog eszmetörténetében. Útjára indította ugyanis azt a hagyományt, amelyet Michael Oakeshott utólag találóan „az akarat és műalkotás tradíciójának” (*tradition of Will and Artifice*) keresztelt el.⁷⁰⁹ Mint ismert, ez a gondolkodási hagyomány a XVII. században, Thomas Hobbes mesterséges, „ter-

709. Oakeshott: Bevezetés a *Leviatán*ba. 329–331.

mészetellenes” természetjog-konceptiójával és az „*auctoritas, non veritas facit legem*” tételével jutott el tetőpontjára. Ockham feltételes természetjog-fogalmát vizsgálva ugyanakkor az is megállapítható: a természetjog ezen változata, azáltal, hogy szabad mozgásteret biztosít az emberi akarat és autonómia számára, fontos hidat képez a természet és a szabadság rendje, valamint a *ius naturale* és a *iura naturalia* között. Közelebbről megvizsgálva ezt az újszerű természetjog-felfogást mindamellett kiderül, hogy mivel végső soron kontingens tényektől és a tételes törvényektől függ, valójában sem megalapozni, sem keretbe foglalni, sem védelmezni nem képes a természetes jogokat. Míg tehát egyrészt Ockham nominalizmusa és voluntarizmusa megerősítette az isteni és emberi szabadságot, valamint az egyéni jogokat, másrészt viszont meggyengítette a természeti törvényt, és ebből eredően a természetes jogok és a természeti törvény közötti kapcsolatot is. Ockham jog- és erkölcselmélete ebből a szempontból lényeges strukturális hasonlóságot mutat a modern, XVII–XVIII. századi természetjogi és természetes jogosultság-elméletekkel.

Suárez a maga részéről arra a nehéz, komoly szellemi kihívást jelentő feladatra vállalkozott, hogy a késő középkortól fogva (különösen Ockham után) általánossá váló voluntarista törvényfogalmat – az azzal együtt járó problémákkal együtt – ellentmondás nélkül beépítse döntően tomista jogfilozófiai rendszerébe. Úgy tűnik számomra, hogy alapvetően sikerrel hozott létre egy törékeny, de kiegyensúlyozott szintézist az intellektualista és a voluntarista álláspont között, és állította helyre az emberi természet teleológiájára és a *perseitas boni et mali* tanára alapozva a természetjog „természetes” jellegét és racionalitását. Ily módon el tudta kerülni mind a voluntarizmus, mind pedig a szélsőséges racionalizmus csapdáját, amelyek egyikébe később a modern természetjogászok túlnyomó többsége beleesett – Thomas Hobbes, John Locke és Samuel Pufendorf a voluntarista, míg Hugo Grotius, Gottfried Wilhelm Leibniz és Christian Wolff a racionalista oldalon. Suárez más kérdésekben is az ellentétek feloldására töreke-

dett. Amellett, hogy a természeti törvényről alkotott elméletében összhangot teremtett az ész és az akarat között, a *doctor eximius* a *ius* szubjektív fogalmát következetesen a klasszikus (arisztotelianus–tomista) objektív jogfogalomhoz kötötte, és a megengedő természeti törvény koncepciójára támaszkodva szerves kapcsolatot tételezett a természetjog és a természetes jogok között.

*

Milyen általános eszmétörténeti tanulságokat vonhatunk le mindebből? A Bevezetésben – és tulajdonképpen végig az egész könyvben – igyekeztem néhány lényegi ellenvetést megfogalmazni Finnis „vízválasztó”-tézisével szemben, mely szerint „valahol” Tamás és Suárez között határozott törés következett be a „jog” fogalomtörténetében. A természeti törvény eszméjének fejlődése vonatkozásában ellenben tökéletesen indokoltnak tűnik vízválasztóról beszélni. Mint azt Francis Oakley elegánsan – és úgy vélem, helyesen – kifejti,

„a legjelentősebb törés, váltás vagy diszkontinuitás, amely mind-
ezidáig (legalábbis ha a legutóbbi évezredet nézzük) a természeti
törvény – de érdekes módon nem a természetes jogok – fogalmá-
nak értelmezése kérdésében történt, a XIV–XV. században követ-
kezett be. Ez a fordulat változásokat hozott mind a természet ter-
mészetének, mind a törvény lényegének értelmezését illetően, és
magát a természeti törvény metafizikai megalapozását érintette.
Ez azzal az eredménnyel járt, hogy a koramodern Európa gon-
dolkodói számára nem egy, hanem két alapvető természetjogi
gondolkodási hagyomány örököltetett át.”⁷¹⁰

Oakley e két versengő természeti törvény-koncepciót – Whitehead nyomán – „immanens” (*immanent*) és „felülről előírt” (*imposed*) természetjog-felfogásnak nevezi.⁷¹¹ Az elméle-

710. Oakley: *Natural Law, Laws of Nature, Natural Rights*. 25–26.

711. Uo. 28–30.

tek „címkézése” persze mindig vitatható, ám az kétségtelennek látszik, hogy Ockham voluntarista természetjogtana idézte elő ezt a meghatározó törést; ahogy az is bizonyosnak tűnik, hogy a második skolasztika nagy vonalakban az Ockham előtti racionalista természetjogi felfogáshoz tért vissza. A természetes jogok eszméjének fejlődésében ugyanakkor semmilyen diszkontinuitás nem figyelhető meg a középkorban – sőt sokáig a koraujkorban sem. Itt a döntő fordulat csak „valamikor” a XVII–XVIII. században következett be (hogy pontosan mikor, az erősen vitatott az eszmetörténészek körében), amikor a természetes jogok végleg felszabadultak a természetjog „gyámsága” alól. A hagyományok egyfajta kettőssége mindamellett a skolasztikus természetes jogosultság-elméletek területén is megfigyelhető. Minthogy a jellegzetesen modern individualizmus-kollektívizmus szembeállítás középkorra való visszavetítése számos problémát vet fel,⁷¹² az általunk tárgyalt időszak kontextusában talán szerencsésebbnek tűnik az atomista és holista ontológia közötti különbségtétel alkalmazása.⁷¹³ Ockham és Suárez – mondani sem kell – itt is a két ellentétes tábor képviseli.

A természetjog és a természetes jogok eszméivel kapcsolatos történeti vizsgálódásunk végére érve azt a végső konklúziót vonhatjuk le, hogy a természetjog és a természetes jogok eszméi között nemcsak szükségszerű szoros kapcsolat, de szükségszerű fogalmi ellentét sincs. Amennyire kézzelfogható a két eszme közötti feszültség a modern, XVII–XVIII. századi természetjogi doktrínákban, annyira hiányzik ez a korábbi,

712. Lásd erről bővebben pl. Tierney: *The Idea of Natural Rights*. 208–217.

713. A kortárs politikai filozófiában Charles Taylor érvel az atomista–holista ontológia és az individualista–kollektívista értékrend kérdéskörének elkülönítése mellett. Lásd Charles Taylor: *Ütköző szándékok: a szabadelvű–közösségelvű vita*, ford. Drienyovszki Lilla, in Horkay Hörcher Ferenc (szerk.): *Közösségelvű politikai filozófiák*, Budapest: Századvég 2002. 153–183.

skolasztikus elméletekből. Történelmi találkozásuk végső soron esetlegesnek mondható, hiszen például minden további nélkül felépíthető egy koherens természetjogi elmélet tisztán a természetes köteleességek fogalma alapján, bizonyos feltételek mellett mindazonáltal hasznosan ki tudják egymást egészíteni.

Név- és fogalommutató

A

- a dolgok elsajátításának joga
126–127, 130, 241
- a természet és a szabadság rendje
96, 245, 246
- abszolutizmus 214, 224–226,
229, 245
- Adams, Marilyn McCord 70, 76,
87, 88, 92, 95, 96, 99, 100,
101, 104, 106
- Ailly, Pierre d' 120, 133, 155,
157–158, 169
- alanyi jog 18, 20, 26–29, 31, 38,
50–58, 61, 65–67, 71, 117,
119, 123–126, 131–133, 139,
161, 180, 183–186, 189–196,
199, 237–238, 240–241,
243–244, 246–248
- Albert, Nagy Szent 43, 45–46
- Almain, Jacques 133, 154, 157,
183
- André-Vincent, Philippe-Ignace
136, 140, 194
- angyali doktor. Lásd Aquinói
Szent Tamás
- Aquinói Szent Tamás 13, 14, 16,
18–19, 23, 27–29, 31–63, 85,
88, 90–91, 111, 114, 121, 125,
126, 135–148, 150–153, 157,

- 159, 165, 168–170, 174–175,
177–179, 181, 183–186,
188–195, 197, 199, 202–204,
207–209, 211, 219, 222–223,
227, 234, 237–238, 240,
242–247

- Arisztotelész 12, 18, 32, 34, 41,
50, 62–63, 80–83, 97, 100–
101, 126, 159, 188–189, 193,
203, 209, 219, 222, 227–228,
233, 238, 240, 243, 245, 247

- Aubert, Jean-Marie 38, 51

- autonómia 58–59, 82, 100, 104,
119, 133, 152, 171, 182, 186,
197, 228, 240–241, 244, 246
- az ártatlanság állapota 40, 48, 60,
116–117, 120, 126, 128–130,
198–199, 200–202, 223

- az uralkodó megválasztásának
joga 111, 119, 122, 126,
129–132, 241

Á

- Ágoston, Szent 10, 11, 116, 143,
150, 156, 165, 231, 245

B

- Bajor Lajos 68, 73, 122
- Bañez, Domingo 207

- Bastit, Michel 69, 73, 136
 Baudry, Léon 69, 72, 73
 Bellarmino, Roberto 158, 233
 Biel, Gabriel 10, 91, 103, 140,
 143, 154, 157–158, 160, 164,
 169
 Bobbio, Norberto 26
 Boehner, Philotheus 13, 71
 Brett, Annabel 19, 25–28, 32,
 33, 39, 42, 51, 54–55, 58, 71,
 124–126, 184–185, 194–195,
 225
 Brouillard, René 186
- C
- Cesenai Mihály 67
 Cicero, Marcus Tullius 245
 Clark, David W. 84, 92, 95–97,
 99–106
 Coleman, Janet 40, 50, 211
 Composta, Dario 51, 192, 196
 Copleston, Frederick 63, 84, 92,
 101, 103, 107, 136, 167, 207,
 218
 Courtenay, William J. 85–87,
 90–91
 Courtine, Jean-François 136–
 138, 170–171
 Córdoba, Antonio de 154
 Crowe, Michael Bertram 36, 45,
 136, 143, 153–154, 157, 158,
 164
- D
- Damiáni Szent Péter 84
 Delos, Joseph Thomas 136,
 139–140, 204
demonstrationes. Lásd
 megengedő természeti tör-
 vény
dikaion. Lásd igazságosság
- doctor angelicus*. Lásd Aquinói
 Szent Tamás
doctor eximius. Lásd Suárez,
 Francisco
doctor plus quam subtilis. Lásd
 Ockham, William
dominium 18, 27, 31, 38–50,
 58, 126–129, 152, 191, 193,
 195–199, 202, 209–214, 216,
 227, 237–238
dominium naturale 40, 46, 199,
 202
dominium sui 39, 58, 152, 197,
 209, 211–212, 237
 Driedo, Johannes 195
 Dunn, John 132
 Duns Scotus, Johannes 12, 86–
 88, 90, 93, 96, 110, 121, 143,
 169, 200, 202, 206, 208
 Dworkin, Ronald 17
- E
- egyenlőség 33, 53, 57, 129–130,
 217, 235
 ellentmondásmentesség 84, 89,
 94, 175–176
 emberi jogok 17, 52–53, 55–56,
 62
 erkölcsi objektivizmus 151, 159,
 176, 194
 esszencializmus 34, 137, 157–
 158
 evangéliumi szegénység 67–68,
 110, 125, 127, 241
- É
- ésszerű természet 21–22, 39–40,
 42–43, 58, 78, 85, 100, 105,
 153, 161–163, 166–173, 208

F

- Farrell, Walter 135, 137, 139,
153
feltételes természetjog 118–122,
129, 173–174, 205, 240, 246
Finnis, John 27–28, 34–36, 38,
51–57, 62, 135, 140, 170, 185,
192, 238, 247
formalizmus 23, 179–180
Freppert, Lucan 94, 96, 101, 102

G

- Gerson, Jean 24, 133, 155–157,
169, 172, 184
Gewirth, Alan 132, 138
Gierke, Otto von 136, 156, 218–
219, 221, 225
Gilson, Étienne 83
Gratianus 9, 34, 59, 111, 113,
116
Grisez, Germain 178
Grotius, Hugo 16, 19, 23, 104,
159, 161, 164, 167, 185,
191–192, 204, 219, 246

Gy

- gyakorlati ész 42–43, 98–99, 102,
178

H

- Halensis, Alexander 14, 146
Hart, Herbert 57
házasságtörés 93, 98, 114, 164,
165
helyes ész. Lásd *recta ratio*
Hobbes, Thomas 19–21, 23–24,
26, 59, 61, 99, 132, 211,
245–246
holizmus 18, 63, 225, 238, 248
Holopainen, Taina M. 84, 101,
104, 110

- Horváth Sándor 49, 50
Hostiensis 86, 90
Höpfel, Harro 137, 195, 212, 219,
236
Huguccio 60–61, 180, 199

I

- igazságosság 18–19, 27, 31–33,
36, 37, 41, 43, 46–47, 52–57,
81, 84, 87, 94–95, 104, 123,
125, 138, 140, 147–148, 168,
172, 175–176, 184–193, 196,
201, 204, 217, 231–232, 234,
237–238, 243
individualizmus 23–24, 26, 27,
63, 70, 75, 82, 225, 239, 248
intellektualizmus 28, 135–136,
153, 157, 159–165, 242, 246
Isten gyűlölete 93–94, 114,
164–165
isteni akarat 21, 63, 84, 87,
93–99, 103–108, 113–114,
122–123, 127, 133, 147–151,
154–155, 158, 160, 163–164,
166, 168, 170–176, 239–245
isteni ész 42, 85, 141, 144,
147–148, 150, 155, 158, 160,
172, 242
isteni jog 34–37, 60–61, 93,
111–117, 120, 128, 130, 163,
167, 170, 240
isteni parancs etika 100, 239
iura naturalia. Lásd természetes
jogok
ius 16, 18–20, 26–28, 31–38,
41–55, 58, 119, 124–126,
184–196, 237–238, 240–241,
243–244, 247
ius divinum. Lásd isteni jog
ius gentium 35, 44, 47–49, 117,
118, 177, 203–204, 238

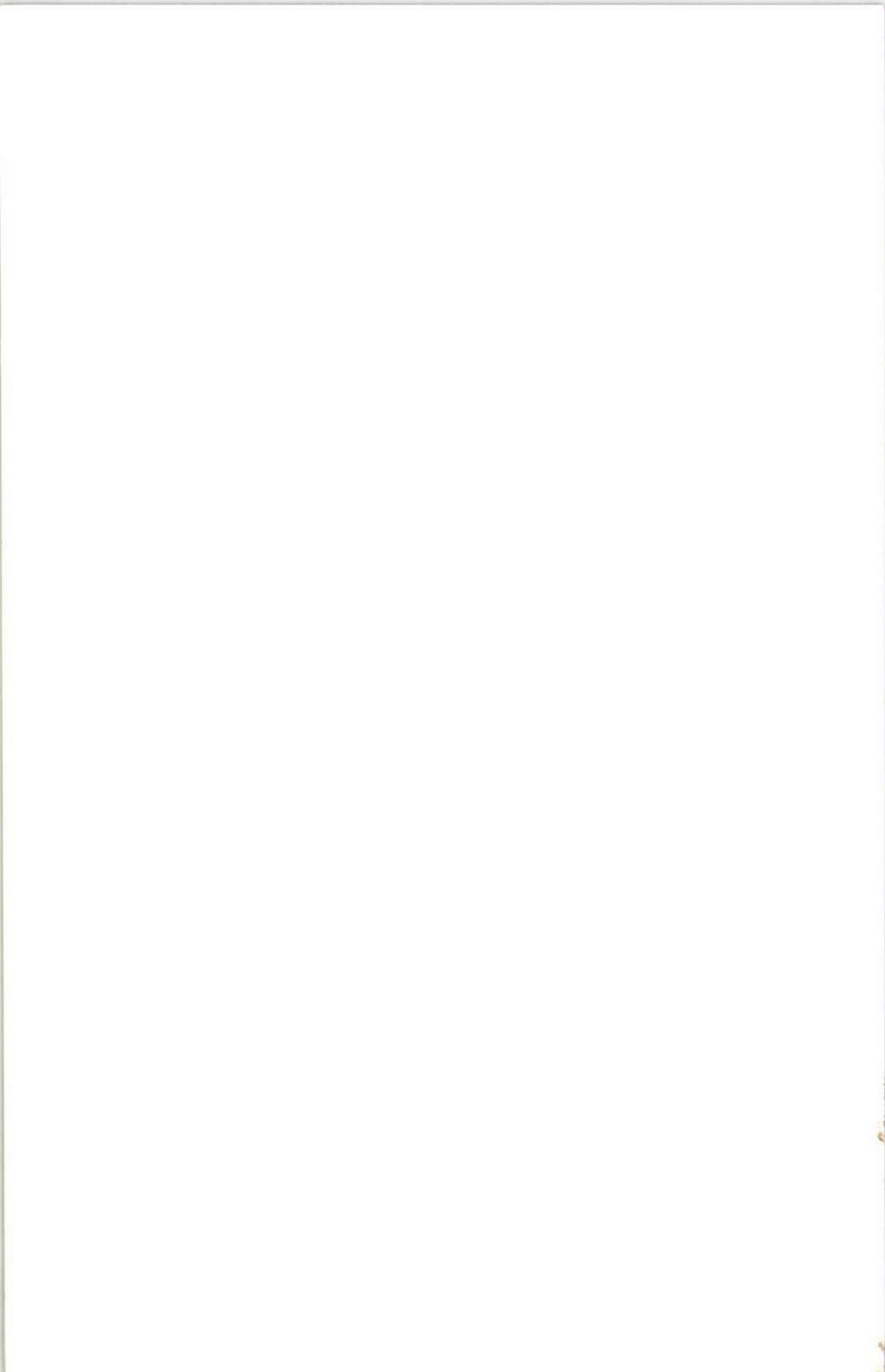
- ius mint facultas moralis* 27, 51, 184–186, 189–193, 196, 197, 244
- ius mint potestas* 51, 125, 184–186, 241
- ius naturale (ius naturae)*. Lásd természetjog
- ius naturale ex suppositione*. Lásd feltételes természetjog
- ius naturale permissivum* vagy *negativum* vagy *dominativum*. Lásd megengedő természeti törvény
- ius naturale praeceptivum* vagy *positivum*. Lásd parancsoló természeti törvény
- ius tum*. Lásd igazságosság
- J**
- I. Jakab 87, 215, 225
- Jarlot, Georges 136, 142, 222, 224
- XXII. János 67–68, 75–76, 110, 122, 126
- jogi pozitivizmus 136, 138, 140, 203
- K**
- Kalinowski, Georges 32–33, 36–37
- Kálvin János 206
- kánonjog 25, 51, 58–61, 66, 67, 74, 75, 79–80, 86, 90, 112, 113, 120–121, 124–125, 132, 180, 199, 205, 238, 241
- VIII. Kelemen 207
- Kilcullen, John 10, 93, 115, 164
- királyok isteni joga 215, 227
- konstitucionalizmus 224–226
- Kölmel, Wilhelm 121
- kötelesség 15, 19, 20, 22, 41, 52, 55, 57, 58, 62, 84, 93, 94, 98, 102–103, 119, 137, 139, 167, 170, 198, 227, 229, 232, 245, 249
- közjó 34, 80, 138, 206, 213, 227–228, 233–234
- közösség 34, 63, 74–77, 81, 123, 131, 138, 169, 206, 214, 216–236, 244–245
- L**
- Lachance, Louis 34, 51, 186, 194
- Lagarde, Georges de 24, 65–66, 67, 68, 70, 80, 83, 96, 111, 114, 119, 121, 128, 129, 131
- Lessius, Leonardus 195
- lex* 19, 31, 33–37, 42–43, 59, 126, 137–139, 145, 187, 237, 240, 243
- lex indicativa* és *lex praeceptiva* 151, 154, 156, 158, 166–167, 243
- lex naturalis*. Lásd természeti törvény
- Lisska, Anthony J. 57, 62
- Locke, John 21–22, 57, 61, 132, 211–212, 218–219, 246
- Lombardus, Petrus 36, 93, 116, 207
- lopás 93, 114, 205, 244
- Lottin, Odon 36, 45–46, 49, 51, 61
- Loyolai Szent Ignác 151
- Luther Márton 206
- M**
- Macpherson, Crawford B. 19, 26, 27
- Mair, John 133, 183, 195
- Maritain, Jacques 56
- May, William E. 36, 45
- Mäkinen, Virpi 25, 68, 125

- McGrade, Arthur S. 25, 56, 66,
69–70, 76–77, 78, 80–82,
101, 105, 108, 113, 120, 122,
123, 131
- megegyezés 49, 128, 203, 218,
220, 222, 224, 231, 233–235,
245
- megengedő természeti törvény
59–61, 120, 177–183, 196–
198, 210, 213, 217, 235, 238,
243–244, 247
- Melanchthon, Philipp 143
- Mesnard, Pierre 222, 224, 228
- Miller, Fred D. 18
- modernitás 16–17, 18, 23–27, 52,
56, 136, 179, 204, 211–212,
246–248
- Molina, Luis de 141, 148, 158,
193, 207
- Morrall, John B. 70–71, 72, 79,
131, 157
- N
- negatív természeti törvény. Lásd
megengedő természeti tör-
vény
- nem-pozitív erkölestudomány
100–101, 164, 239
- népek joga. Lásd *ius gentium*
- nominalizmus 23–24, 63, 65–69,
71–76, 80, 106, 108, 112, 120,
123, 131, 133, 135, 137, 142,
158, 159, 165, 183, 194, 239,
241, 244, 246
- Novocastro, Andreas de 155
- O
- Oakeshott, Michael 23–24, 245
- Oakley, Francis 25, 28, 82–83,
87, 94, 105, 106–107, 111,
115, 158, 247
- Oberman, Heiko Augustinus 88,
91, 143
- objektív jog 18, 26, 28, 38, 54,
56, 65, 119, 125, 184–189,
192–196, 237, 240, 243–244,
247
- Ockham, William 9–13, 24, 29,
51, 63, 65–133, 135–136,
143, 150–151, 155–157, 164,
169, 170, 172, 174, 175, 183,
198, 205, 206, 208–209, 239–
241, 244, 245–246, 248
- Offler, Hilary S. 70, 72, 73, 78,
80, 111–112
- Ö
- önfenntartás 20–22, 58, 128,
132, 169, 211–213, 229–230,
236, 241, 245
- önmagunk feletti tulajdon 22,
58, 211, 213, 244
- önvédelem 20–21, 58, 119–120,
229–236, 245
- örök törvény 34, 42–43, 114,
142–151, 155, 157, 171, 176,
242–243
- P
- Padovai Marsilius 11, 68, 138
- parancs 20–21, 23, 37, 48–49,
57, 59–60, 84, 92–96, 98–105,
109, 113–115, 120, 123, 127,
130, 138, 141, 150, 154–158,
162–171, 173–174, 176, 178–
183, 187, 197, 199–200, 203,
205, 210, 239–240, 242–244
- parancsoló természeti törvény
179–183, 197–200, 243–244
- Passerin d'Entrèves, Alessandro
107
- Pázmány Péter 193

- Pernoud, Mary Anne 85, 87, 174
per se nota elvek 99–100, 102–105, 177, 239
perseitas boni et mali 37, 154, 158, 161, 165–168, 170–171, 173–174, 182, 243, 246
persona ficta 75–76
 politikai kormányzat 77, 81, 119, 122, 129–133, 213–216, 219–227, 232–234, 241, 245
potentia Dei absoluta és potentia Dei ordinata 75, 84–92, 109–111, 115, 172, 174, 239
potestas directiva és potestas coerciva 223
 pozitív jog 37, 47, 49, 53, 59, 60, 107, 108, 113, 119, 120, 128, 203, 204, 240, 246
 pozitív természeti törvény. Lásd parancsoló természeti törvény
princeps legibus solutus est elv 227
prudentia. Lásd gyakorlati ész
- R
- racionalizmus 38, 42, 45–46, 63, 66, 78–79, 82–83, 85, 97, 99, 100–101, 103, 106, 108, 122, 135–136, 139–142, 148, 157–164, 169–171, 177–178, 225, 237–240, 243, 245–246, 248
ratio iuris 35, 53, 195
rationis ordinatio 33–34, 43, 138–139, 237, 242
 realizmus 18, 80
recta ratio 49, 97–106, 116–117, 122, 127, 130, 151–152, 154, 158, 162, 167–168, 171, 174, 239
 Renoux-Zagamé, Marie-France 38, 39
- Rimini Gergely 12, 103, 140, 143, 154, 156–158, 160, 164
 római jog 18, 34, 45–46, 51, 53, 55, 58, 227
 Rommen, Heinrich 53, 107, 136
 Rufinus 13, 60, 120, 180, 199
- S
- Sandel, Michael 212
 Sevilai Szent Izidor 34, 47, 59, 117, 118
 Skinner, Quentin 136, 148, 183, 184, 203, 204, 218, 224, 225, 227
 Sommerville, Johann P. 219, 222, 224, 226, 232, 233
 Soto, Domingo de 158, 160, 193, 195
 St. Leger, James 141, 158–159, 164
 Strauss, Leo 16, 19, 23, 26
 Suárez, Francisco 10–12, 27–29, 48, 51, 69, 135–236, 242–248
 Summenhart, Konrad 58, 184, 195, 196
- Sz
- szabad akarat 39, 58, 96, 101, 152, 174, 199, 207–209, 228
 szabadság 19–23, 39, 49, 51, 55, 57–59, 63, 67, 81–85, 92, 95–97, 100–103, 106, 108, 113, 115, 117, 119, 120–122, 124–125, 128–130, 133, 143, 147–152, 157, 171, 173–176, 181–182, 186, 195, 197, 199, 200, 203, 206–217, 219, 222, 223, 226, 228, 236, 239–246
 szekularizáció 26, 136, 163–164, 171

- Szentírás 74, 79–80, 113, 123, 125, 127, 240
- Szentiviktóri Hugó 154, 156
- szubjektív jogfogalom. Lásd alanyi jog
- T**
- Taylor, Charles 248
- társadalmi szerződés 121, 131, 218
- teleológia 106, 169, 243, 245, 246
- természetes ész 46, 48, 99, 104–105, 114–115, 122, 155, 166, 168, 170–171, 179, 201, 217, 221, 243
- természetes hajlamok 20, 42–46, 57, 95–96, 137, 169–170, 243
- természetes használati jog 74, 75, 126, 128, 132, 198–199, 201–202, 205–206, 241, 244
- természetes jogok 15–29, 31, 38, 50–63, 65–67, 71, 106, 122, 123–133, 181, 183–236, 238, 240–241, 243–244, 246–249
- természeti állapot (*status naturae*). Lásd az ártatlanság állapota
- természeti törvény 19–23, 34–36, 42–46, 48, 53, 59–61, 66, 94, 107, 111–123, 141, 143, 146, 150, 151–183, 196–198, 200, 203, 205, 210, 213, 217, 227, 231, 235, 238, 240, 242–244, 245–248
- természetjog 15–29, 34–36, 42–49, 53, 56–62, 65–66, 73, 82, 99, 101, 103, 106–123, 125–130, 135–183, 185, 190, 196–198, 199–205, 210, 211, 216, 217, 226, 227, 229, 233, 235, 238–240, 243–244, 245–249
- Teutonicus, Johannes 112
- Tierney, Brian 18, 25–26, 27, 28, 38, 51, 53–55, 57–59, 61, 65, 66, 71, 72, 74–76, 78–79, 99, 108, 109–110, 112, 113, 116, 118, 120–125, 132–133, 182–183, 185, 186, 191–192, 194, 197, 204, 218, 225–226, 228, 234, 248
- Tízparancsolat 53, 94, 98, 115, 168, 169
- Tornacensis, Stephanus 112
- Tuck, Richard 18, 24, 27, 51, 57, 184, 214–215, 224, 226
- tulajdon 22, 27, 28, 31, 38–40, 46–50, 58–62, 67, 78, 110, 117, 119, 123, 126–129, 130, 132, 133, 179, 189–190, 198–206, 210–213, 237–238, 241, 244
- Tully, James 184, 189, 196, 212
- U**
- Ulpianus 18, 41, 43–46, 54, 58, 152, 187, 190
- V**
- van den Brink, Gijsbert 87–88, 92
- Vázquez, Gabriel 9, 158, 159, 160–163, 170–171
- Vázquez de Menchaca, Fernando 160
- venerabilis inceptor*. Lásd Ockham, William
- Villey, Michel 16, 23, 24, 32, 34, 51, 55, 65–66, 68–69, 72, 107–108, 112, 116, 121, 123–125, 131, 133, 136, 140,

- 170, 179–180, 185–186, 190,
194, 203, 204, 218, 243
vim vi repellere licet elv 58, 118,
230, 235
Vitoria, Francisco de 11, 139,
160, 184–185, 194–195, 202,
204, 209, 215
voluntarizmus 28, 63, 65–68,
71, 79, 82–84, 100–101, 106,
108, 131, 133, 135–136,
139–140, 142, 144, 150, 153,
157–159, 161, 164–165,
169–170, 172, 194, 206, 208,
225, 239–248
- W
Welzel, Hans 136, 160, 161, 163,
170, 177, 179–180
Westerman, Pauline C. 136, 138,
150, 157, 178, 182, 190
Whitehead, Alfred North 247
Wilenius, Reijo 136, 163, 180,
181, 190, 218, 223, 224
- Z
Zuckert, Michael 22, 57–59, 62
- Zs
zsarnokság 227, 229–236, 245



Mindannyian tudjuk, hogy más dolog beszélni és mondani is valamit: vannak, akik mindig beszélnek, mégsem mondanak semmit, s olyanok is, akik ritkán és csendesesen szólalnak meg, szavaiknak mégis jelentősége van. E könyv szerzője, Tattay Szilárd az utóbbi csoportba sorolható. Az állam- és jogtudomány ifjabb művelőinek abba a kis csoportjába, amelynek tagjai a tehetséget szorgalommal párosítva már pályájuk elején jelentős műveket alkotnak. Tattay e könyvben olyan régi dolgokról beszél, amelyek ma is fontosak, és amelyek ismerete mai viszonyaink megértését is segítheti. Azt állítja: jogi kultúránk egyik fő eleme, az emberi jogok eszméje mögött filozófiai értelemben a természetjog gondolata áll, amit már Grotius, Hobbes és Locke előtt is tanulságos módon elemeztek. Sőt, a skolasztikus és későskolasztikus elméletek számos tétele ma is érvényes, elemzésük ezért a jogbölcselet és a politikai filozófia számára nélkülözhetetlen. Emberi jogaink, ha vannak ilyenek, a természetes jogosultságokra vezethetők vissza, ez utóbbiak pedig egy jogokat és kötelezettségeket tartalmazó rend részei. Az Olvasó Aquinói Szent Tamás elméletéről, William Ochkam „nominalista forradalmáról” és Francisco Suárez szintéziséről e könyv lapjain úgy tájékozódhat, hogy a XIII–XVII. századi diskurzus főbb pontjait a XX. századi és kortárs eszmétörténetírás legjelentősebb alakjaival – Leo Strauss-szal és Michel Villey-vel, Quentin Skinnerrel és Richard Tuckkal – beszélgetve tekintheti át. E csendes, ám eleven szellemű beszélgetéshez Tattay Szilárd okosan, mindenütt kellő mértéket tartva és hitelesen szól hozzá, s mintegy hívja az Olvasót, hogy kövesse őt. Jó szívvel ajánlom mindenkinek, akit érdekelnek még a jog, az állam és a politika igazán fontos elméleti kérdései, kísérik el őt egy izgalmas szellemi kalandra.

(Takács Péter egyetemi tanár, Széchenyi István Egyetem)

A természetes jogok eszméjének természetjogi fogantatása olyan eszmétörténeti közhelynek számít, amelyet valószínűleg kevesen vonnának kétségbe. A természetjog és a természetes jogok viszonya ennek ellenére korántsem tekinthető magától értetődőnek. A szerző érvelésének kiindulópontját az a meggyőződés képezi, hogy e reláció megítélése más okok mellett azért osztja meg és állítja hamis kettősségek elé a jogfilozófusokat és az eszmétörténészeket, mert a legutóbbi időkig elhanyagolták a skolasztika virágkorának tekintett XIII. század és a modern természetjog nyitányát jelentő XVII. század, vagyis az Aquinói Szent Tamás és Hugo Grotius közötti „átmeneti” időszak részletes vizsgálatát. Márpedig e három és fél évszázad kiemelkedő fontosságú volt a természetes jogok eszméjének kialakulása szempontjából. E könyv ennek a mulasztásnak a pótlására tesz kísérletet.



Tattay Szilárd (1977) – jogász, egyetemi oktató (PPKE JÁK Jogbölcseleti Tanszék), tudományos munkatárs (MTA TK Jogtudományi Intézet). Tanulmányait Budapesten, a Pázmány Péter Katolikus Egyetemen, és Brüsszelben, az Európai Jogelméleti Akadémián végezte. Ösztöndíjaként hosszabb külföldi kutatóutakat tett a brüsszeli Saint-Louis Egyetemen és a Leuveni Katolikus Egyetemen. 2012-ben védte meg angol nyelvű doktori értekezését. Számos külföldi és hazai konferencia előadója, magyar, angol és francia nyelvű tudományos közlemények szerzője.

